

مارتن هايدغر Martin Heidegger

الأسئلة الأساسية للفلسفة

«مُشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»

محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 1937/38

أعدّها للنشر

فريدريخ-فيلهلم فون هرمان

ترجمة وتحقيق وتعليق

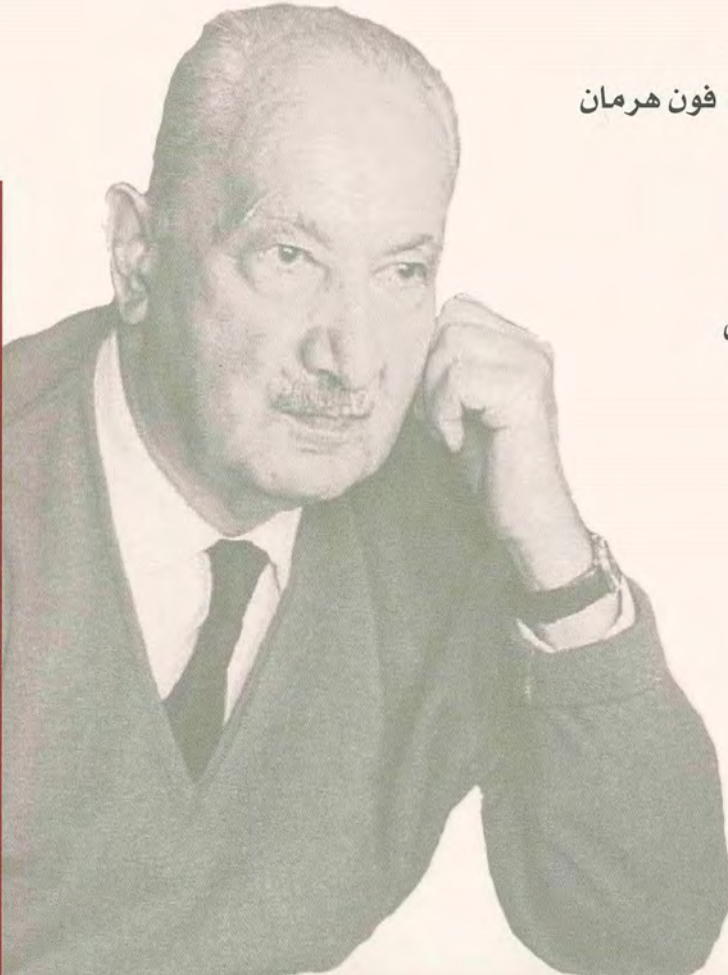
إسماعيل المصدق

مراجعة

مشير عون



خذ الكتاب مصوراً





مارتن هايدغر

يُعدُّ مارتِن هايدغر (1889-1976) من أهمِّ فلاسفة القرن العشرين. فقد استطاع، بفضل جذريَّة تساؤله، فتح الفلسفة على آفاقٍ واسعة وممارسة تأثير عميق على الساحة الفلسفيَّة. وينطلق هايدغر من أنَّ السُّؤال الأساسيَّ للفلسفة هو السُّؤال عن الـ *das Sein*. لذلك سعى، على امتداد مساره الفكريِّ، إلى إيقاظ هذا السُّؤال مُجدِّداً وإلى تلمُّس الطُّريق لإعادة طرحه ومعالجته بعد أن نسيه التقليد الفلسفيُّ الغربيُّ منذ نشأة الميتافيزيقا لدى فلاسفة اليونان. فتاريخ الغرب ليس سوى تاريخ نسيانٍ متزايد للكون بلغ ذروته القصوى في عصرنا الحاضر. والوجه الآخر لهذا النسيان التَّامُّ للكون هو الإرادة اللامشروطة لإخضاع الكائن كُلِّه وتحويله إلى مجرد موضوع للحساب والتحكُّم التقنيَّين. هذا الوضع يطرح على التَّفكير مُهمَّة التمهيد لفهم آخر للكون يُناقض التَّصوُّر الذي ساد الميتافيزيقا الغربيَّة كُلِّها ويضع حياة الإنسان وتاريخه على مسارٍ جديدٍ.

من أهمِّ كتاباته:

- الكينونة والزَّمان 1927 (ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتَّحدة، بيروت، 2012).
- المفاهيم الأساسيَّة للميتافيزيقا، 1929-1930.
- منبع الأثر الفني، 1935.
- إسهامات في الفلسفة، 1936-1938.
- محاضرات ومقالات، 1953.

الأسئلة الأساسية

للفلسفة



مارتن هايدغر

الأسئلة الأساسية للفلسفة

«مُشكلاتٌ» مختارة من «المنطق»

محاضرة فرايبورغ لدورة الشتاء 38/1937

أعدّها للنشر

فريدريخ-فيلهلم فون هرمان

ترجمة وتحقيق وتعليق

إسماعيل المصدق

مراجعة

مشير عون

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:

Martin Heidegger GA vol. 45: Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte "Probleme" der "Logik"

by Martin Heidegger

Copyright © Vittorio Klostermann, 1992, 1984

جميع الحقوق محفوظة للناسر بالتعاقد مع دار كلوسترمان، فرانكفورت

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الألمانية عام 1984

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2018

الطبعة الأولى

آذار/مارس 2018

الأسئلة الأساسية للفلسفة: «مُشكلاتُ» مختارة من «المنطق»

ترجمة إسماعيل المصدق

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة

موضوع الكتاب فلسفة

التجليد برش مع رده

الحجم 17 × 24 سم

رقم الإيداع المحلي 2015/23

ISBN 978-9959-29-659-7

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس،

هاتف + 961 1 75 03 04 خليوي + 961 3 93 39 89

+ 961 1 75 03 05 فاكس + 961 1 75 03 07

ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oaebooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناسر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريكو، الطابق الخامس

هاتف + 961 1 75 03 04 /بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أوبا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس - ليبيا

هاتف وفاكس + 218 21 34 07 013 + 218 91 21 45 463 نقال

بريد إلكتروني oaebooks@yahoo.com

إهداء الترجمة

إلى ذكرى أمّ الحمام،

إلى النفس السمحة الصبور،

إلى روح أمي زهور بنبراهيم،

إلى ما مات منّا بموتها وما لا يزال منها حيّا في حياتنا.

مقدمة المترجم

الكتاب الذي نُقدم ترجمته هنا هو في الأصل نص المُحاضرة الجامعية التي ألقاها مارتن هايدغر (1889-1976) أمام طلبة جامعة فرايبورغ طوال دورة الشتاء 1937-1938 بمعدل ساعة واحدة كل أسبوع بعنوان الأسئلة الأساسية للفلسفة - «مُشكلات» مُختارة من «المنطق».

أعدّ هذه المُحاضرة للنشر فريدريخ-فيلهلم فون هرمان (Friedrich-Wilhelm von Herrmann) الذي كان على صلة وثيقة بهایدغر خلال السنوات العشر الأخيرة من حياته، وهي المدة التي كان فيها أستاذًا مُساعدًا له. وزيادةً على ذلك، كان من المُشرفين على إصدار مجموعة المُؤلفات الكاملة لهایدغر ومن أهم العارفين بفكر هايدغر. اعتمد فون هرمان، كما يقول في كلمته الختامية (Nachwort)، على نسخة من المُحاضرة كتبها هايدغر بخط يده وعلى نُسختين مطبوعتين بالآلة الكاتبة: والنسخة الأولى أنجزها، بطلب منه، أخوه فريتس هايدغر (Fritz Heidegger)، أما الثانية فأعدّها طالبتها هلدغارد فايك (Hildegard Feick). والنسخة اليدوية التي كتبها هايدغر بخط يده مصوغة صياغة كاملة ونهائية، وتدخلُ في ذلك الإعادات التي كتبها هايدغر في أوراق مُستقلّة وقد أُثبت على كل إعادة أرقام الصفحات التي تتعلّق بها. وتتضمّن النسخة اليدوية، فضلًا عن نص المُحاضرة والإعادات، ضميمة إلى الفقرة 40 وأخرى إلى الفقرة 41، وتضم أيضًا صفحاتٍ تحمل عنوان «من المشروع الأول». ويبدو أنّ هايدغر كان ينوي صياغة المُحاضرة في عشر نقاط، لكنّه لم يُكمل مشروعه هذا وقرّر أن يصوغ المُحاضرة في قسمها الرئيس تحت عنوان النُقطة الأولى «أساسيات في سؤال الحقيقة». وقد نُشر القسم الباقي من المشروع الأول بعد نص المُحاضرة

والضميمتين. أمّا الإصدارات فقد أُدمجت في نصّ المُحاضرة ووضعت كل واحدة منها في المحل الذي تتعلّق به.

وصدّرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في إطار المجموعة الكاملة لمؤلفات هايدغر، في المجلد 45، سنة 1984، والطبعة الثانية منه سنة 1992، علماً بأنّها لا تختلف عن الأولى إلّا في تصحيح بعض الأخطاء المطبعية القليلة.

ولمتابعة مسار هذه المُحاضرة أرى أنّه لا بدّ من استحضار ثلاثة مُعطيات هي الآتية:

1. ألقى هايدغر هذه المُحاضرة بعد نحو عشر سنوات من صدور كتابه الأساسي Sein und Zeit سنة 1927¹. وقد وضع هايدغر في هذا الكتاب على عاتقه مهمّة إعادة طرح السؤال المُتعلّق بالكَوْن²، أو سؤال الكَوْن كما يُسميه هايدغر اختصاراً. وتتطلّب مُعالجة سؤال الكَوْن حسب هذا الكتاب الانطلاق من كائن نموذجي؛ هذا الكائن النموذجي هو الإنسان الذي يُحدّده هايدغر بمُصطلح الكينونة³. ويعود تميّز هذا الكائن إلى أن له علاقة خاصة بالكَوْن، فهو ينجز كَوْنه ويتعامل مع كَوْنه ومع كَوْن الكائنات الأخرى، وبذلك يتوفّر دائماً على فهم للكون. فتحليل الكينونة إذن هو المنطلق الأمثل لمُعالجة سؤال الكَوْن. وعلى هذا الأساس يبدأ هايدغر القسم الأول من الكتاب بمقطع أول يُقدم فيه تحليلاً تمهيدياً للكينونة لكي ينتقل إلى مقطع ثانٍ يُعمّق فيه هذه التحليلات ويبرز الزمانية بصفتها معنى كَوْن الكينونة. وكان من المُنتظر أن يقود تحليل الكينونة إلى إبراز الزمان بصفته الأفق الذي يُنطلق منه إلى فهم الكَوْن وإلى كشف الطابع الزماني

1 صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان الكينونة والزمان، وهي من إنجاز فتحي المسكيني، عن دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2012.

2 das Sein. لمتابعة مسار هذه المُقدمة وكذلك مسار المُحاضرة يُستحسن الاطلاع على قائمة المُصطلحات وكذا على الثبت التعريفي اللذين في آخر الكتاب.

لكيفيات الكَوْن المعروفة في الأنطولوجيا التقليدية، وهذا هو موضوع المقطع الثالث الذي كان من المفروض أن يحمل عنوان «الزمان والكَوْن».

ومن المعروف أنّ هايدغر لم ينشر سنة 1927 إلا المقطعين الأولين المُتعلّقين بتحليل الكينونة، أمّا المقطع الثالث الذي يحمل عنوان «الزمان والكَوْن»، زيادةً على القسم الثاني الخاص ببرنامج تفكيك الأنطولوجيا التقليدية، فلم ينشره هايدغر. لهذا ظلّ الجزء المنشور من الكتاب يحمل في طبعاته الأولى عبارة «النصف الأول»، إلى أن حذفها هايدغر ابتداءً من الطبعة السابعة التي صدرت سنة 1953، وكان ذلك بمنزلة تأكيد لتخلّيه عن إصدار «النصف الثاني» من المؤلّف.

وبدل عدم نشر هايدغر للنصف الثاني من الكتاب على أنّه لم يستطع إتمام مشروعه الفلسفي كما عرضه في §8 من مُقدمة الجزء المنشور⁴. وهذا يعني أنّ تفكيره مرّ بعد سنة 1927 بأزمةٍ فلسفية تمثّلت في أنّه لم يجد طريقاً يقود من تحليل الكينونة إلى مُعالجة سؤال الكَوْن. وتبيّن المُحاضرات التي ألقاها هايدغر بعد سنة 1927 مُباشرة أنّه كان يتلمّس طريقاً للخروج من هذه الأزمة. وفي نحو سنة 1930، دخلَ هايدغر في مرحلةٍ إعادة تأمّلٍ حاولَ فيها مُراجعة مُنطلقه الفلسفي في الكتاب المذكور. واكتملت مُحاولات هايدغر هاته في مُؤلّف إسهامات في الفلسفة⁵، وهو موضوع النُقطة الثانية.

2. تتزامن مُحاضرة «الأسئلة الأساسية للفلسفة» مع المرحلة الأخيرة من تحرير إسهامات في الفلسفة. فقد حرّر هايدغر هذا الكتاب بين سنتي 1936 و1938، وهو من الكتب التي رفض هايدغر نشرها خلال حياته، لكنّه وافق على

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16. Auflage, Tübingen 1986, S. 39-40: 4

مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت 2012، ص 105-106.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. 1. Auflage 1989, 3. Auflage 2003. 5

أن تُنشر ضمن مجموعة مؤلفاته الكاملة بعد أن تُنشر كلُّ مُحاضراته الجامعية. وفي سنة 1989 نُشِرَ كتابُ إسهامات في الفلسفة في إطار مجموعة أعماله الكاملة، في المجلد 65، لِمُناسبة الذكرى المئوية الأولى لميلاده. ولهذا المؤلف مكانة حاسمة في مسار تفكير هايدغر لأنّه ينطوي على الأساس والبذور للأفكار التي طوّرها في فلسفته المتأخرة التي تدور حول محاور التقنية، والعالم، واللغة وغيرها.

ويتميز مؤلف إسهامات في الفلسفة بأنّه يُحاول أن يُعالج سؤال الكون من غير أن يمرّ بطريق تحليل الكينونة، إذ إنّهُ يُحاول أن يُفكر في حدوث الكون الذي له طابع تاريخي. لذلك يُسمّى هايدغر تفكيره في هذه المرحلة تفكير تاريخ الكون⁶. وهو لا يقصد بهذه التسمية في المقام الأول التفكير الذي يتخذ تاريخ الكون موضوعاً له، بل التفكير الذي يطبعه الاقتناع بأنّ الكون يحدث بكيفيات مختلفة تاريخياً. وفي كتاب عام 1927 خصّص هايدغر تحليلاً مُفصّلاً للتاريخية⁷، لكنّه كان يُدرك التاريخية آنذاك انطلاقاً من زمانية الكينونة. فالتاريخية هي بالأساس تاريخية الكينونة؛ وتاريخية العالم أو تاريخية الكائن مُشتقة من تاريخية الكينونة. أمّا في إسهامات في الفلسفة فإنّ التاريخية هي بالأساس تاريخية الكون نفسه. والكينونة نفسها ليست تاريخية إلّا بمقتضى انتمائها إلى حدوث الكون، بمقتضى أنّها المحل الذي يحتاج إليه الكون لكي يحدث وينفتح. ومع تفكير تاريخ الكون كانَ بلوغ تجربة تاريخية الكون وحقيقته. فكتابُ إسهامات في الفلسفة هو المُحاولة الشاملة الأولى لبسط سؤال الكون من منظور تفكير تاريخ الكون. وهذا لا يعني أنّ هايدغر قد تراجعَ عن تحليلاته للكينونة، بل غيّرَ الموقع الذي يسأل انطلاقاً منه عن الكون، فَحَسَبُ.

وفي الكتاب الذي تُقدّم ترجمته هنا يعرض هايدغر جانباً أساسياً من أفكاره في إسهامات في الفلسفة في قالب مُحاضرة. ويعتقد فون هرمان، الذي أعدّ هذا الكتاب وكذلك كتاب إسهامات في الفلسفة للنشر، أنّ فهم مُحاضرة «الأسئلة

الأساسية للفلسفة» هو التمهيد الأهم الذي لا غنى عنه من أجل فهم إسهامات في الفلسفة، ومن ثمّ فهم فلسفة هايدغر في هذه المرحلة⁸.

3. لمُحاضرة «الأسئلة الأساسية للفلسفة» مكانة مُتميّزة في سياق مُحاضرات هايدغر في هذه المرحلة. ومن المعروف أنّ مُحاضرات هايدغر الجامعية من أهم الشهادات على مساره الفكري، وهي تُتيح للباحث في المقام الأوّل معرفة تطوّر تفكير هايدغر وبواعثه. ويُمكن أن نُعدّ هذه المُحاضرة المركز الذي تصب فيه كثير من مُحاضرات هايدغر التي سبقتها أو التي أتت بعدها. وإذا استعرضنا مُحاضرات هايدغر ابتداءً من الثلاثينيات وجدنا أنّها تدور أساساً حول مجموعة من المُفكرّين: أفلاطون، وأرسطو، ومُفكرّي اليونان الأوائل، ونيتشه، وهولدرلين. هذه الأسماء حاضرة كلّها بقوة في «الأسئلة الأساسية للفلسفة»، وهي من العلامات الأساسية التي تُعرض انطلاقاً من تأويلها تفكير تاريخ الكون.

ومع انتقال هايدغر إلى تفكير تاريخ الكون أصبح يضع فلسفته في سياق نظرة شاملة إلى تاريخ الفكر الغربي عموماً. فبعد مُحاولَة مؤلف عام 1927 مُعالجة سؤال الكون انطلاقاً من تحليل الكينونة، وبعد وصول هذه المُحاولَة إلى طريق مسدود، حاول هايدغر أن يُعالج سؤال الكون من منظور تاريخ الكون. وتاريخ الكون حتّى الآن هو، عند هايدغر، تاريخ انسحاب مُتزايد للكون بلغ حدّه الأقصى في هجر الكون للكائن؛ وهجر الكون للكائن يُوازيه من جانب الإنسان نسيان الكون. لهذا ينطلق بسط سؤال الكون في هذا المنظور الجديد من تجربة هجر الكون للكائن التي ينحدر فيها الكائن إلى مُجرّد موضوع للأفعولية⁹. والأفعولية عند هايدغر كيفية تاريخية لحدوث الكون وفي الوقت نفسه لانسحاب حقيقته. والأفعولية بِصفتها تحديداً لكيفية حدوث الكون هي ما فُكّر فيه هايدغر لاحقاً تحت اسم «ماهية» التقنية. فتحت سيطرة الأفعولية، ماهية التقنية، لا يظّل

Friedrich-Wilhelm von Herrmann: «Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens», in: Ders.: *Wege ins Ereignis*, Klostermann Verlag, Frankfurt a. M. 1994. 8

الكائن مُتَجَلِّيًا إِلَّا بِصِفَتِهِ مَوْضُوعًا لِلْفِعْلِ وَالصَّنْعِ، لِلتَّحَكُّمِ وَالضَّبْطِ وَالسَّيْطَرَةِ. وبموازاة ذلك لا يظلُّ هناك أي التفات إلى حقيقة الكَوْنِ.

ويُفَكِّر هایدغر في الأفعولية، هَجَرَ الكَوْنِ للكائن في درجته القُصوى، بِصِفَتِهَا نِهائِيَةً لتاريخ البدء الأول للتفكير الغربي، نهايةً للحدوث البدئي الأول للكون، ونهايةً للميتافيزيقا التي نشأت هي أيضًا من السقوط من البدء الأول. ويفهم هایدغر النهاية بمعنى مُزدوج: فمن جهة، لا تعني النهاية انقطاع القدرة البدئية أو فتورها، فليست النهاية نفيًا للبدء، وإنما هي تأكيد البدء في صورة اكتمال الإمكانات التي نشأت مِنَّا تلا هذا البدء، أي من الميتافيزيقا. ونهاية البدء الأول بهذا المعنى هي فلسفة نيتشه. ولا يُمكن أن تكون نهاية بدء عظيم إِلَّا عَظِيمَةً مثله. إذ لا تُكْمِنُ عَظَمَةُ النهاية في اكتمال الإمكانات الكُبرى فقط، بل أيضًا في تَهْيِئَةِ الانتقال إلى بدء آخر. لكن، من جهة أخرى، لا تعني النهاية انقطاع تأثير كَيفِيَّاتِ التفكير والتأويل الموروثة. فهذه الكيفيات تبقى مُؤَثِّرَةً وفاعلة، فالنهاية بهذا المعنى لها دوامها الخاص الذي من الراجح أَنَّهُ لا يزال طويلًا جدًّا.

إنَّنا إذن في نهاية البدء الأول، لذلك يجب على تفكير تاريخ الكَوْنِ أن يتَّجِهَ صِراحةً إلى البدء الأول وأن يتممَّنَ فيه حتى يفهم كيف أمكن أن تنشأ منه الميتافيزيقا وأن يبلغ معها هَجَرَ الكَوْنِ للكائن حدَّه الأقصى كما يتجلى ذلك في العصر التقني.

ولا يُريد هایدغر برجوعه إلى البدء الأول إحياء هذا البدء وبعثه مرَّةً أخرى، فهایدغر أكَّد في مناسبات كثيرة أَنَّهُ لا يُمكن إحياء هذا البدء، فلا يُمكن إحياء التجربة المُبَكِّرة للمُفَكِّرِينَ اليونان الأوائل، مرَّةً أخرى؛ وَأَنَّهُ حتى إن كان هذا الأمر المُمتنع مُمكنًا فَإِنَّهُ ليس مأمولًا ولا يُمكن أن يُفِيدَ في شيء.

والرجوع إلى البدء الأول غايته إجراء حوار معه، وغاية هذا الحوار تحرير بدء آخر للتفكير الغربي، إِنَّهُ تمهيد لبدء آخر للتفكير. ويرى هایدغر بعد انتقاله إلى تفكير تاريخ الكَوْنِ أن التمهيد لهذا البدء الآخر هو المُهمَّة التي يُحاول تفكيره أن يضطلع بها.

ويجب أن يقود البدء الآخر للتفكير إلى السؤال الأساسي عن حقيقة الكَوْن، ولا يُمكن تهيئته وبلوغه إلّا من خلال حوار مع البدء الأول وسؤاله الموجه عن الكائن من حيث هو كائن، عن الكائن في كَوْنه.

والرجوع إلى البدء الأول يوجهه سلفاً تخمين البدء الآخر. صحيح أنّ البدء الأول يسبق البدء الآخر من منظور الحساب التاريخي، ومع ذلك فإنّه يعتمد بمعنى ما عليه، إذ إنّّه لا يتكشف بوصفه بدءاً أول إلّا في أفق البدء الآخر. وفي الحوار بين البدء الأول والبدء الآخر يتجلّى أنّ كلّاً منهما يعتمد على الآخر ويحمل الآخر إلى ذاته. فالتهيؤ للبدء الآخر الذي تُتَخَطّى فيه الميتافيزيقا لا يكون إلّا باستعادة البدء الأول في أصليته، إذ لا يزال في هذا البدء في الأقل أثر لما نُسيّ وطمس. لكن البدء الأول لا يُمكن إدراكه في أصلّيته إلّا انطلاقاً من بدء آخر، لأنّه من غير ذلك يظلّ فهمنا للبدء الأول سجين التأويل الميتافيزيقي وسجين الطمس الذي سبّبه له هذا التأويل. ويحتاج البدء الآخر إلى البدء الأول لكي يتحرّر إلى ذاته، لكن البدء الأول يحتاج هو أيضاً إلى البدء الآخر، فالبدء الآخر هو الذي يُحرّر البدء الأول إلى ذاته ويجعله يتجلّى بصفته بدءاً أول.

والرجوع إلى البدء الأول هو استعادة للبدء اليوناني للتفكير من أنكسيماندر إلى أرسطو من طريق إزاحة التاريخ اللاحق الذي تراكم فوق البدء الأول وطمسه بحيث أصبحنا بفعل ذلك نفهم من خلاله البدء الأول نفسه. فالتذكير التاريخي بالبدء الأول ضروري إذن لأنّه قد غطاه وطمسه ما أتى بعده وانحرف عنه.

وليس البدء الأول نقطة تركها التاريخ الغربي وراءه، بل إنّهُ يسود في هذا التاريخ ويهيمن عليه كلّهُ؛ فليس البدء الأول أمراً مَضَى وانقضى، بل إنّهُ ينتمي إلى الحاضر والمستقبل، أي إنّ ما تولّد منه لا يزال يُحدّد حاضرنّا ويرسم إمكانات مُستقبلنا. إذ لا يُمكن فهم الوضع الحاضر وإمكاناته من غير الرجوع إلى ما حدث في البدء الأول وما نشأ منه.

وفي مُحاورة هايدغر للبدء الأوّل، أوّلَى الحقيقة مكانةً مركزيّةً. وهذا الأمر ليس عَرَضِيّاً، ثُمَّ إنّ الأمر لا يتعلّق هنا بمُجرّد مثال توضيحي. إذ

عالم هایدغر في مؤلف عام 1927 أيضًا مسألة الحقيقة وعدَّ الحقيقة تحديدًا أساسيًا لوجود الكينونة. لكن في تفكير تاريخ الكون يحتلّ سؤال الحقيقة مرتبة سؤال تمهيدي للسؤال الأساسي عن الكون، وبصفته كذلك هو شكل جوهرى لسؤال الكون. وبدلاً من أن يتحدّث هایدغر عن «معنى الكون» أصبح يتكلّم على «حقيقة الكون». لذلك، يُعالج كثيرٌ من كتابات هایدغر ومُحاضراته في الثلاثينيات مسألة الحقيقة.

مُحاورة البدء الأول تتمحور إذن حول تأويل الحقيقة. والتصور الشائع إلى اليوم الذي رسّخه كل من أفلاطون وأرسطو بفهم الحقيقة بصفته صوابًا، مُطابقةً بين المعرفة، القضية، والموضوع الذي تتعلّق به وتحدّث عنه. ويرى هایدغر أنّ هذا الفهم ليس هو الفهم الأصلي للحقيقة. فلكي نقرّر حقيقة القضية بمعنى الصواب يجب قبل ذلك أن يُنتجح لنا الكائن والمجال الذي يتجلّى فيه حتى نستطيع أن نُصوّب نحوه وأنْ نستمد منه - من الكائن - ما هو في حقيقته. والحقيقة بصفته صوابًا تقوم على الحقيقة بصفته انفتاحًا للكائن. وانفتاح الكائن هذا هو ما أدركه المُفكرون اليونان الأوائل وعبروا عنه بكلمة *alétheia* التي اعتاد المرء منذ زمن طويل ترجمتها بكلمة الحقيقة، من غير انبإء إلى أنّها كانت تعني في التجربة المبكرة لليونان الأوائل اللّآخفاء. والحقيقة تعني في الأصل لآخفاء الكائن، إنّها ليست في المقام الأول سمة لمعرفتنا وتمثّلنا، كما آل إليه أمر الميتافيزيقا، بل للكائن من حيث هو كذلك.

لكن مع ذلك لم يسأل مُفكّرو اليونان الأوائل عن الـ *alétheia* بما هي كذلك، ولم يستقصوا عن أساسها ولم يؤسّسوا هذا الأساس. لماذا إذن لم يسأل اليونان الأوائل عن الـ *alétheia* بما هي كذلك؟ هل يعود ذلك إلى عجز أو نقص في قدرة التفكير والتساؤل لديهم؟

ومن منظور تاريخ الكون ينبع كل تفكير أساسي من ضُرٍّ¹⁰ يَضطرُّ¹¹ الإنسان إلى التفكير. فكل ضُرٍّ يضطر الإنسان إلى أن يضبطه أو يطبعه وجدانيًا، إلى أن

Not.

10

nötigt.

11

يجعله في حال وجداني مُعَيَّن. والحال الوجداني الذي نشأ فيه ومنه البدء الأول هو الدهشة. ويُخضع هايدغر الدهشة، التي يَعدُّها بعد أفلاطون وأرسطو منبع الفلسفة، لتحليل عميق ومُفَصَّل لا نُبَالِغ إذا قلنا إنَّه من أَلَمَع التحليلات الفينومينولوجية قاطبةً، وإن لم يَبْقَ هايدغر في هذه المرحلة على استعماله كلمة الفينومينولوجيا لنعت تفكيره. ويبرز هايدغر أنَّ الدهشة، بِصفتها منبعًا للفلسفة، لا تعني العَجَب الذي ينتابنا إزاء أمر غريب غير مُعتاد يبرز داخل مُحيط مُعتاد ومألوف لدينا. بل إنَّ الأمر المُعتاد لدينا، بل الذي هو أكثر اعتيادًا من أي شيء آخر: أنَّ الكائن كائن، هذا الأمر هو الذي يُصبح غير مُعتادٍ، هو الذي ينفُتِح في الدهشة بِصفته غير مُعتادٍ، وجديرًا بالسؤال؛ في هذه الدهشة يَدْهُمُ الإنسان السؤال: لماذا هُناك الكائن عُمومًا؟ لماذا هُناك الكائن بدلًا من العَدَم أو اللَّاشيء؟

هذا الحال الوجداني نقل التفكير الغربي إلى تجربة لآخفاء الكائن بما هو كذلك. والمُهمة التي انبرى لها اليونان الأوائل هي أن يقولوا أوَّل مرة الكائن بما هو كذلك. إذ قدَّم اليونان الأوائل تحديدات مُتعددة للكائن، وكانت الـ *alétheia*، حقيقة الكائن، هي مجال الرؤية الذي رأي فيه اليونان كل تحديدات الكائن. ففي كلَّ تحديدات الكائن تلمع وتسود الـ *alétheia*، اللَّآخفاء، الحقيقة. لم يفهم اليونان الأوائل الحقيقة بِصفتها سِمةً للقضية، بل سِمةً للكائن بما هو كذلك، بِصفته لآخفاء. كان اللَّآخفاء هو الضوء الذي انطلق منه اليونان الأوائل لفهم الكائن. لكن اليونان الأوائل لم يسألوا عن اللَّآخفاء عينه وعن ماهيته، لا لنقص في قُدرة التساؤل لديهم، وإنَّما لإصرارهم على المُهمة الموكولة إليهم: أن يقولوا الكائن بما هو كذلك. وبفعل إصرارهم على هذه المُهمة وثباتهم عليها ظلَّ اهتمامهم مُنصبًا على الكائن وكونه. وعندما حاول أفلاطون وأرسطو تحديد الـ *alétheia* فُهِمَّت بِصفتها صَوَابًا ومُطابَقة، بِصفتها سِمةً للقضية لا للكائن. وظلَّ اللَّآخفاء في الكينونة اليونانية، كما يقول هايدغر، الأمر الأكثر خفاءً. بذلك مُهَّدَ لمُسلَسَل طمس اللَّآخفاء. وانهارت الـ *alétheia* لأنَّه لم يُسأل عنها في البدء الأول، فَمَيَّكَّرَ اليونان الأوائل كانوا مَشْدُودين إلى الكائن الذي انفتح لهم أوَّل مرة بِصفته كائنًا في الدهشة.

إنّ عدم السُّؤال عن الـ *alétheia* بما هي كذلك في تفكير البدء الأول هو أساس غياب السُّؤال عن كَوْن الكائن بما هو كذلك. وبسبب نسيان الـ *alétheia* بصفتها مجالاً لرؤية السُّؤال عن الكائن وكونه ضاع أيضاً فهم الحقيقة بصفتها مُنتمة للكائن؛ وعدم السُّؤال عن ماهية الـ *alétheia* كانت له آثارٌ حاسمة أدت إلى أن يُصَبِّح التفكير الغربي منذ زمن أفلاطون وأرسطو ميتافيزيقا . ومع انهيار الـ *alétheia* بدأ تاريخ هَجْر الكَوْن للكائن، هذا الهَجْر أخذ يزداد إلى أن بلغ درجته القصوى في سيادة الأفعولية. فتاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ السقوط من البدء الأول.

وما حدّده هايدغر من منظور تاريخ الكَوْن في صيغة هَجْر الكَوْن للكائن هو عندهُ ماهية ما فُكِّر فيه نيتشه وعَرَفَه بوصفه عدميةً. ولأنّ نيتشه جرَّب العدمية بصفتها نهايةً للميتافيزيقا فإنّه يقوم عند هايدغر في نهاية البدء الأول، وبذلك فهو في الوقت نفسه علامة على العبور أو الانتقال إلى البدء الآخر. لكن نيتشه هو نفسه فُكِّر في تجاوز العدمية ميتافيزيقياً قلباً للأفلاطونية. أما الوجه الآخر لنهاية تاريخ البدء الأول فهو الشاعر هولدرلين الذي يومئ في تجربته وإبداعه إلى البدء الآخر. لهذا السبب نجد كثيراً من مُحاضرات هايدغر قبل «الأسئلة الأساسية للفلسفة» وبعدها تتمحور حول نيتشه وهولدرلين.

واستعادة البدء الأول ومُحاورته خُطوة ضرورية لتمهيد العبور أو الانتقال إلى بدء آخر. ومُهمة التفكير عند الانتقال من البدء الأول إلى الآخر هي إنجاز ما لم يحدث في البدء الأول، أي التساؤل عن ماهية الحقيقة بصفتها لآخفاءً، بصفتها انفتاحاً. ولأنّ التفكير لم يسأل في البدء الأول عن الحقيقة ولم يبسط ماهيتها، لم ينتبه إلى بنائها، ولم يُدرك خصوصاً علاقتها بالآخفاء والاختفاء، أي لم يُدرك أنّ الآخفاء ينتمي إلى حدوث الحقيقة. صحيح أن في تفكير اليونان الأوائل صدّى للآخفاء وتخميناً لانتمائه إلى الحقيقة، لأنهم فهموا كون الكائن بصفته خروجاً من الآخفاء وقُدوماً إلى الآخفاء، إلّا أنّهم لم يُفكِّروا في الآخفاء صراحة ولم يُوجِّهوا إليه عنايتهم. إذ لم يُجرب اليونان الأوائل الآخفاء إلّا من

حيث هو ما يجب تنحيته وإبعاده. وهذا يعود كما أسلفنا إلى أنّ تجربة حضور الكائن كانت تستحوذ عليهم استحوادًا تامًا. وكان الحضور المُندفع للكائن يغمّهم بحيث لم يُبصروا أي شيء آخر. فلم يسأل اليونان عن ماهيّة الحقيقة، لأنّ ما ينكشف في مجالها، الكائن، يظغى على كل شيء. والتفكير المُمهّد للبدء الآخر يجب أن يتساءل عن اللاخفاء وأن يُدرك الخفاء بوصفه سمةً ماهويّة لحدوث الكون.

وكما أنّ البدء الأول له ضرره واضطراؤه، فكذلك البدء الآخر. لكن في عصر الشكل الأقصى لهجر الكون للكائن تحت سيطرة الأفعولية لم يبقَ مُمكنًا أن تتابنا الدهشة إزاء أنّ الكائن كائن. والحال الوجداني الأساسي الذي يضطر إلى بدء آخر للتفكير هو التحفّظ¹². هذا الحال الوجداني مُزدوج، إنّهُ في الوقت نفسه الرّهبة¹³ والوجل¹⁴. والحال الوجداني للتحفّظ هو رهبة إزاء هجر الكون للكائن؛ فتجربة أنّ الكائن يفرض ذاته موضوعًا للأفعولية، ومع ذلك يبقى مهجورًا من الكون، ويطبع التفكير بالرّهبة؛ لكن التحفّظ بصفته وجلاً هو الحال الوجداني الذي فيه يُجرّب التفكير حقيقة الكون ويقترّب منها تفكيريًا. وفي التحفّظ تتوحّد الرّهبة إزاء الأمر الأكثر قُربًا وإلحاحًا وهو أنّ الكائن كائن وفي الوقت نفسه يتوحّد الوجّل إزاء الأمر الأبعد وهو أنّه في الكائن وأمام الكائن «يحدث» الكون. والتحفّظ لا يزيح الرّهبة، بل بفضل الوجّل يُحافظ عليها ويصونها في حقيقتها. ويطبع التحفّظ في كيفية الرّهبة والوجل التفكير في السّؤال الأساسي عن حقيقة الكون، هذا السّؤال الذي ظلّ منسيًا طوال تاريخ الميتافيزيقا، تاريخ البدء الأول، لأنّ سؤالها كان يتعلّق بالكائن بصفته كائنًا، بالكائن في كونه لا بالكون بصفته كونًا.

وقد اخترنا تقديم هذا الكتاب إلى القارئ العربي لعدة أسباب، أهمها أنّه يتناول فكرة من الأفكار الأساسية التي استحوذت على تفكير هايدغر منذ مُنتصف

die Verhaltenheit.

12

das Erschrecken.

13

die Scheu.

14

ثلاثينيات القرن الماضي والتي بَسَطَها في كتابه إسهامات في الفلسفة الذي أشرنا إليه سابقًا، أقصد فكرة البدء الأول والآخر. إذ يرى هايدغر أن البدء الأول للتفكير الغربي مع اليونان بلغ نهايته واكتملت إمكاناته في عصر سيطرة التقنية. لهذا أصبح من مهمة التفكير التمهيد لبدء آخر؛ وهذا التمهيد لا يُمكن أن يتحقق إلا من خلال مُحاورة للبدء الأول لدى اليونان تُظهِرُ ما بقي غير مُفكَّر فيه وغير مسؤول عنه فيه. ويُقدِّم هايدغر أفكاره في قالب مُحَبِّك من غير أن يطرح صعوبات كبيرة في الفهم، فالمُحاضرة مُوجَّهة إلى جمهور الطلبة. وفوق ذلك فإنَّ الإِعادَات التي يُقدِّمها هايدغر تُساعد القارئ على تتبُّع أفكاره واستيعابها وعلى الإمساك بالمسار الذي يقود عبره تأملاته. لهذا نعتقد أنه يُمكن أن يفيد القارئ كثيرًا في مُتابعة أفكار هايدغر منذ مُنتصف الثلاثينيات.

ويعرف الجميع أن ترجمة كتابات هايدغر تكتنفها صعوبات جمة. فتفكيره يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالُّغة الألمانية وخصوصياتها وإمكاناتها. وفوق ذلك فهایدغر يستعمل في كثير من الأحيان الكلمات استعمالًا يختلف عن استعمالها في اللُّغة المُعتادة أو لدى فلاسفة آخرين، وهو في أحيان أخرى يجتهد في أن يُعطي الكلمات مضامين ودلالات خاصة اعتمادًا على التعمُّق فيها أو على الرجوع إلى تاريخها أو التركيز على جوانب مُحدَّدة من دلالتها. وفي هذا السِّياق يُقَطَّعُ في بعض الأحيان الكلمة إلى أجزائها ويقرؤها انطلاقًا من هذه الأجزاء، بحيث تنجُم عن ذلك دلالة تختلف كثيرًا أو قليلًا عن الدلالة المُعتادة. ومن مظاهر هذه الصعوبة كذلك أن هايدغر يعتمد في بسط بعض أفكاره على التلميح إلى القرابة التي بين بعض الكلمات، وإن كانت هذه القرابة لا تُثير الانتباه في العادة.

وفي هذه الحالات وغيرها يقع المُترجم في حيرة كبيرة: أفعليه أن يُقدِّم ترجمة حرفية تُحاكي النص الأصلي، وهو ما قد يجعل قراءة النص في اللُّغة العربية صعبةً جدًّا؛ أم عليه أن يوجِّه مجهوده إلى أن يكون النص مقروءًا بسهولة ولو على حساب الأمانة والدقة في نقل المضامين؟

ليست هناك كيفية جاهزة للتغلب على هذه الصُّعوبات يُمكن تطبيقها تطبيقًا آليًا. ونعتقد أنه لا يُمكن تجاوز هذه الصُّعوبات إلا من خلال عمل الترجمة نفسه

ومن خلال البحث المُستمر عن أفضل الإمكانيات المُتاحة. فقد حاولنا، فيما يتعلّق بالمُصطلحات، أن نبحث لكلّ مُصطلح عن أقرب كلمةٍ عربيّةٍ إلى دلّالته وتجنّبنا ما أمكن اشتقاق كلماتٍ جديدة. وحتى لا يقع القارئ في الحيرة التي قد تنجمُ عن اختلاف الترجمات ألحقنا بالنص المترجم قائمة بالمُصطلحات الألمانية مع الترجمة العربية المُقترحة، ووضعنا ثبّتاً تعريفياً يشرح على نحوٍ مُفصّل أهمّ مُصطلحات هايدغر الواردة في الكتاب ويُسوِّغ الترجمة التي اعتمدناها لكلّ مُصطلح. ويُفضّل أن يبدأ القارئ بالاطّلاع على هذين المُلحقين. وفضلاً عن ذلك قدّمنا في كثير من الهوامش شرحاً لبعض المُصطلحات، وأثبتنا في كثير من الأحيان الكلمة الألمانية المترجمة في الهامش، ولا سيّما عندما لا يُطابق معناها الترجمة المُقترحة مُطابقة تامة. ومن جهةٍ أخرى حاولنا كذلك أن نُترجم الكلمات التي بينها قرابة في اللّغة الألمانية بكلماتٍ عربيّة بينها قرابة كلّما كان ذلك مُمكنًا. لكن عدّلنا عن ذلك كلّما كان ثمنه هو الجور على اللّغة العربيّة؛ وفي هذه الحالة اكتفينا بإثبات الكلمات الألمانية في الهامش لكي ندعو القارئ إلى الانتباه إلى القرابة التي بينها في اللّغة الألمانية. ولكي نساعد القارئ الذي يرغب في الرجوع إلى النصّ الألمانيّ أثبتنا في النصّ المترجم بين معقوفتين [] أرقام الصفحات المُوازية في الطبعة الألمانية.

ونودّ في هذا المقام أن نُشير إلى أنّ أغلب الهوامش هي من وضع المترجم. أمّا الهوامش التي تعود إلى المؤلّف فقد أشرنا إلى ذلك في نهايتها. ويجب التنبيه على أنّ مُعدّد الكتاب للنشر حَيّنَ الإحالات البيبليوغرافية التي وضعها المؤلّف، وذلك بإثباتها على أساس طبعة الأعمال الكاملة التي صدر جُلّها بعد وفاة هايدغر. ثمّ إنّ التشديد على الكلمات والجُمْل يعود حصريّاً إلى المؤلّف.

وفي كثير من الأحيان يورد هايدغر كلمات أو جملاً أو عبارات باللّغة اليونانية أو اللاتينية لكي يبرز ارتباط الأفكار باللّغة التي تنتمي إليها. وقد احتفظنا بها كلها بجانب ترجمتها إلى العربية، إلّا أنّنا فضلنا إثبات الكلمات اليونانية بالحروف اللاتينية حتى يستطيع أكبر عددٍ من القراء معرفتها، وسرّنا كيفية كتابتها إلى أقصى درجة تسهيلات لقراءتها.

وفي نهاية هذه المقدمة نودّ أن نُشير إلى أنّه لم يكن من الممكن أن تصدر الترجمة بهذا الشكل لولا المساعدة الثمينة والدعم القوي اللذان قدّمهما إليّ أساتذتي وزملائي في جامعة فوبرتال (Wuppertal) بألمانيا. وهُنا أودّ أن أتقدّم إليهم جميعًا بأجزل الشكر والثناء، مُبتدئًا بأستاذي كلاؤس هيلد (Klaus Held) الذي شملني بكريم رعايته منذ أكثر من ربع قرن والذي يُتابع باهتمام كبير أعمالي ومشاريعي ويُسارع إلى مدّ يد المساعدة لي كلّما طلبت منه ذلك. وللأستاذ هيلد معرفة دقيقة بتفكير هايدغر ولغته، فهو من المُسهمين في إصدار مجموعة المؤلفات الكاملة لهايدغر، وله فضلًا عن ذلك معرفةً كبيرةً بالمُشكلات التي تُسببها الترجمة من خلال علاقاته بمُترجمي هوسرل وهايدغر في كل أنحاء المعمورة. وبسبب اتّساع معرفته وخبرته الطويلة وبُعد نظره كانت جلساتي معه مُفيدة جدًا، سواء تلك التي تمخّورت حول مناقشة مُشكلات الترجمة عُمومًا أو حول مناقشة بعض أفكار هايدغر وتعاييره الواردة في هذا الكتاب كما في كتب أخرى. وزيادةً على ذلك أوجّه عميق شكري إلى الأستاذ هاينريش هوني (Heinrich Hüni) الذي رافق منذ وقت طويل قراءتي لنصوص هايدغر وفتح عينيّ على كثير من خبايا تفكيره ولغته. وأقدّم أجزل الشكر إلى الزميل والصديق بيتر ترافني (Peter Trawny)، الأستاذ بجامعة فوبرتال ومدير معهد هايدغر بها، الذي يضع نفسه رهن إشارتي كلّما احتجت إلى مناقشة بعض القضايا التي تتعلّق بتفكير هايدغر ولُغته. وأشارُ خصوصًا إلى الجلسات التي عقدناها في صيف عام 2013 لمناقشة بعض مقاطع الكتاب التي كانت مُستغلقة عليّ. وقد استطاع بفضل تمكّنه من تفكير هايدغر واحتكاكه بلغته، بوصفه قد تحمّل مسؤولية إعداد كثير من مؤلفات هايدغر للنشر، أن يوضّح لي كثيرًا من المقاطع الصعبة. وأخيرًا أودّ أن أتوجّه بعميق الشكر إلى مسؤولي الخزانة الجامعية بفوبرتال (Wuppertaler Universitätsbibliothek) لحُسن استقبالهم ومُعاملتهم ولفتحهم لي أبواب الخزانة الجامعية بلا قيد أو شرط.

القنيطرة-المغرب

في أكتوبر/تشرين الأول 2014

[1] القسم التمهيدي

ماهية الفلسفة والسؤال عن الحقيقة

الفصل الأول

إشارة تمهيدية إلى ماهية الفلسفة

§1 الفلسفة المُقبلة¹⁵ والتحفُّظ من حيث هو
حال وجداني أساسي للصِّلة بـ «الكَون»¹⁶

«أسئلة أساسية للفلسفة» - تُثير هذه العبارة الانطباع الذي مفاده أنَّ «الفلسفة» قائمة في ذاتها وأنَّنا بعد ذلك ننتقي من مجالها «أسئلة أساسية». وليس الأمر كذلك ولا يُمكن أن يكون كذلك، بل لا تتعيَّن ماهية الفلسفة إلَّا من خلال

15 die zukünftige Philosophie : الفلسفة المُقبلة؛ لا يعني هايدغر بهذه العبارة الفلسفة التي ستظهر في المُستقبل، بل الفلسفة المُتجهة نحو المُستقبل مهما كان الزمن الذي تظهر فيه. فليس المُقبل هو ذاك الذي لم يأت بعدُ وما سيأتي في زمن لآحق، بل هو ذلك الذي يلتفت ويتجه في تفكيره وكونه إلى ما وراء هوامش الحاضر مهما كان الزمن الذي عاش أو يعيش أو سيعيش فيه. لهذا يرى هايدغر مثلاً أنَّ هولدرلين الذي عاش في زمن ماضٍ مُقبل بهذا المعنى.

16 das Seyn ؛ يستعمل هايدغر أحياناً الصيغة الألمانية القديمة لفعل الكون das Seyn ليُفرِّق بين الكون das Sein كما تُفكَّر فيه الميتافيزيقا والكون das Seyn كما يُفكَّر فيه هو. إنَّ تيه الميتافيزيقا يتجلى في أنَّها تُفكَّر في الكائن بصفته كائناً، تُفكَّر في الكائن في ضوء كونه أو تُفكَّر في كَوْن الكائن، لكنَّها لا تُفكَّر في الكون بصفته كوناً، أي لا تُفكَّر في الكون في اختلافه عن الكائن، إنَّها تتعامل معه بصفته كائناً. ونستعمل لفظ الكون مُقابلاً لـ das Sein، ونستعمل لفظ «الكون» بين مُزدوجتين مُقابلاً لـ das Seyn .

طرح الأسئلة الأساسية. ولأنّ الأمر على هذا النحو، نحن مُضطرون إلى أن نُشير مُقدِّماً إلى الصِّفة التي تتجلّى لنا بها الفلسفة عندما نسأل؛ أي عندما نرهن الكل¹⁷ - أقصد كلّ شيء¹⁸ - بهذا التساؤل ولا نكتفي مثلاً بأنّ نتظاهر أنّنا نسأل في حين أنّنا نعتقد أنّنا نمتلك سلفاً كلّ مرة حقائنا المزعومة.

وتكمن مُهمة هذه الإشارة التمهيدية الوجيزة إلى ماهيّة الفلسفة فقط في أنّ تضبط¹⁹ تصرفنا المُتسائل عن الحال الوجداني الأساسي²⁰ السليم أو، بتعبير أكثر حدراً، أن تجعل هذا الحال الوجداني الأساسي يرنّ رنيناً أوّل. لكن ماذا: الفلسفة، عملُ المفهومِ الفكريّ الأكثرُ صرامة، والوجدان؟ كيف يجتمعان، الفلسفة والوجدان؟ لا شكّ في ذلك؛ إذ إنّّه إذا كانت الفلسفة بالذات، ولأنّها بالذات، التفكير الأشق انطلاّقاً من اليقظة التي هي أكثر صفاءً، فإنّها تنبع من حال وجداني أعلى وتظلّ فيه. وليست اليقظة الصافية لاشيئاً، وليست مُجرّد غياب الوجدان، وليست أيضاً مُجرّد برودة المفهوم المُتحرّج [2]، بل إنّ اليقظة الصافية للتفكير ليست في العمق سوى إمساك الأشدّ صرامة المُميّز للحال الوجداني الأعلى، أقصد ذلك الحال الوجداني الذي انفتح للأمر الجبار: أنّ الكائن كائن لا غير كائن²¹.

ونُسَمّي الحال الوجداني الأساسي المُنتمي إلى الفلسفة، أي إلى الفلسفة المُقبلة، إن كان يحقّ لنا أصلاً أن نقول عنه مُباشرة شيئاً ما: التحفُّظ²². ففيه

Alles.

17

Alles؛ يكتب هايدغر هذه الكلمة بالحرف الكبير ليؤكد أن الأمر يتعلّق بالكل إطلاقاً.

18

abstimmen: ضبط.

19

Grundstimmung: الحال الوجداني الأساسي. ومن المُفيد هنا الانتباه إلى القرابة بين هذه الكلمة التي تدلّ على الحال الوجداني الأساسي وكلمة abstimmen التي تعني ضبط، وناغم، وطبع وجدانياً.

20

ist؛ حرفياً: يكون.

21

die Verhaltenheit.

22

تتوَّحدُ الرّهبة²³ إزاء الأمر الأكثر قُرْبًا والأكثر إلحاحًا وهو أن الكائن كائن، وفي الوقت نفسه يتوَّحدُ الوَجَلُ²⁴ إزاء الأمر الأبعد وهو أنه في الكائن وأمام كل كائن «يحدث»²⁵ «الكَوْنُ». التحفُّظ هو ذلك الحال الوجداني الذي لا يتخطى الرّهبة ويزيحها، بل بفضل الوَجَل بالضبط يُحافظ عليها ويصونها في حقيقتها. والتحفُّظ هو الحال الوجداني الأساسي للصلة بـ «الكَوْن» التي يُصبح فيها خفاءُ ماهية «الكَوْن» الأمر الأكثر جدارة بالسؤال. ومن يُلقي بنفسه في نار التساؤل العارمة عن هذا الأمر الأكثر جدارة بالسؤال يحقّ له وحده أن يقول في هذا الحال الوجداني الأساسي أكثر من هذه الكلمة المومنة فقط. وإذا حصل على هذا الحق، فإنه لن يستعمله، بل سيسكت. ولا يجوز أبدًا أن يُصبح الحال الوجداني الأساسي المُشار إليه موضوع ثرثرة، سيرًا على ذلك الأسلوب المحبوب والمُتسرّع الذي يُسجل الآن أننا نلقن هنا فلسفة في التحفُّظ.

2§ الفلسفة بصفاتها معرفة²⁶ بماهية الكائن

غير مُفيدة مُباشرة وهي مع ذلك سيادية

على قدر عُمق تاريخ شعبٍ يحضر أو يغيب في بدئه المُعيّن لكل شيء يكون شعرُ الشاعر وتفكيرُ المفكر، الفلسفة. إنَّ شعبًا تاريخيًا بلا فلسفة مثل نسر

das Erschrecken.

23

die Scheu.

24

25 west؛ من الفعل wesen. يدعو هايدغر في كثير من المناسبات إلى قراءة das Wesen

التي تعني الماهية بصفاتها مصدرًا للفعل الألماني wesen الذي لا يستعمل اليوم والذي كان يعني ينتشر، ويتحقق، ويحدث، وينشر ماهيته ويكون فاعلاً ومؤثرًا. وقد ترجمناه هنا بالفعل «يحدث» مع وضعه بين مُزدوجتين حتى نُميّزه من المعنى المُتداول لهذه الكلمة.

26 Wissen: معرفة؛ ولا يقصد هايدغر بهذه الكلمة في هذا السياق النتائج والمعلومات التي يُتوصّل إليها من طريق البحث المنهجي، أي ما يجمعه العلم ويُلقّنه وينقله، بل القدرة على التساؤل والتمعّن عندما تتعلّق بحقيقة الكَوْن.

من غير الامتداد الشامخ للأثير اللامع الذي تبلغ فيه أجنحته الاندفاع الأكثر صفاءً.

[3] وتختلف الفلسفة كلياً عن «رؤية العالم»، وتختلف جذرياً عن كل «علم». فلا يمكن أن تُعوّض الفلسفة انطلاقاً من ذاتها رؤية العالم ولا العلم؛ كما لا يمكن أيضاً تقديرها انطلاقاً منهما. بل لا يمكن البتة مقايستها بشيء آخر خارج ماهيتها الخاصة اللامعة تارة والمُخفية تارة أخرى. والفلسفة لا تنجز أيضاً أي شيء إذا حملناها على أساس: هل تُفيدنا مباشرة، وبِم؟

لكنّ الرأي المُعتاد والتفكير «العملي» ما برحا يستتبعان بالضرورة خطأ في التقدير عند الحكم على الفلسفة، إمّا بالمبالغة في قيمتها وإمّا بالَحْظ منها. إذ يُبالَغ في قيمة الفلسفة عندما ينتظر المرء من التفكير فيها نتائج لها فائدة مباشرة. ويُحَظ من قيمة الفلسفة عندما يجد المرء في مفاهيمها فقط على نحو «مُجرد» (معزول ومُخَفَّف) ما يؤكده سلفاً باللمس التعامل مع الأشياء القائم على التجربة.

إلا أن المعرفة الفلسفية الحق ليست أبداً أمراً ثانوياً يسير خلف التصوّرات التي هي أكثر كلفةً للكائن المعروف سلفاً من غيرها. بل إنّ الفلسفة، بعكس ذلك، هي المعرفة المُستَبَقّة التي تفتح مجالات ووجهات جديدة للسؤال عن ماهية الأشياء التي تختفي دائماً مرّةً أخرى. لهذا بالضبط لا يمكن أبداً أن نستفيد من هذه المعرفة. إنها تؤثر دائماً، إن أثرت، على نحو غير مُباشر فقط، وذلك بأن يوقّر التمتعُ الفلسفي لكل سلوكٍ مسالكٍ جديدةٍ للرؤية ولكل قرارٍ مقاييسَ جديدةٍ. لكن الفلسفة لا تستطيع ذلك إلا عندما تُقدّم على أحص ما يخصها، أي عندما تضع بالتفكير لكيونة الإنسان هدفَ كل تمتعٍ وتقيم من ثمّ في تاريخ الإنسان سيادة²⁷

27 Herrschaft: سيادة. تتوفّر المعرفة الفلسفية بالمعنى المُشار إليه على سيادة من نوع خاص. وتتميز هذه السيادة بأنها بلا سلطة. وليست سيادة الفلسفة إنجّازاً أو موقفاً بشرياً. فالفلسفة معرفة سيادية من حيث إنّها تتعلّق بسيادة ليس لها طابع بشري. السيادة عند هايدغر هي سيادة الكون. وتستمد المعرفة السيادة سيادتها من سيادة الكون الذي يتجلى عبرها.

خفية. لهذا يجب أن نقول: الفلسفة هي معرفة لماهية الأشياء لا تُفيد مباشرة، ولكنها مع ذلك سيادية.

على أنّ ماهية الكائن تظلّ في كل حين أكثر الأمور جدارة [4] بالسؤال²⁸. ولأنّ الفلسفة تُكافح باستمرار عبر تساؤلها من أجل تقدير²⁹ هذا الأمر الأكثر جدارة بالسؤال ولا تُثمر في الظاهر «نتائج» أبدًا، فإنها تبقى دائمًا وبالضرورة غريبة لدى التفكير المُصرّ على الحساب والفائدة وقابلية التعلّم. ولما العلوم كذلك، لا علوم الطبيعة فحسب، يجب أن ترمي بكيفية مُتزايدة، وعلى ما يظهر من غير أن يعوقها عائق، نحو «التقننة»³⁰ التامة، لكي تقطع طريقها المُعيّن منذ وقت طويل إلى نهايته، كانت العلوم تمتلك في الوقت نفسه على ما يظهر المعرفة الحق، وجَدْنَا أمرًا يحدث في العلوم بالذات وبوساطتها، هو الاغتراب الأكثر حدّة عن الفلسفة وفي الوقت نفسه الإثبات المُقنع المزعوم لإمكان الاستغناء عنها.

(الحقيقة و«العلم»: لا ينشأ العلمُ وتدبيره إلّا إذا اعتقد المرء أنّه يمتلك «الحقيقة» وكلّما اعتقد ذلك³¹. «العلم» هو إنكار كل معرفة للحقيقة. واعتقاد أنّ هُناك اليوم مُعاداة لـ «العلم» هو خطأ أساسي: إذ لم يكن «العلم» قطّ أحسن حالًا ممّا هو عليه اليوم، وسيكون حاله أحسن ممّا هو عليه إلى الآن. لكن ليس

28 das Frag-würdigste: الأكثر جدارة بالسؤال؛ يُستعمل النعت fragwürdig في العادة للدلالة على ما هو موضع سؤال، وما هو مُريب، ومشكوك فيه، ومثير للسؤال. لكن هايدغر يفصل هنا، وفي مواضع أخرى، بين شطري هذه الكلمة، بحيث يُصبح معناها «ما هو جدير بالسؤال»، «ما يستحق أن نسأل عنه».

29 Würdigung: تقدير؛ ينبغي ملاحظة وحدة جذر هذه الكلمة وجذر الشطر الثاني من كلمة fragwürdig.

30 Technisierung.

31 Betrieb: تدبير، ومُقاولة، ونشاط مهني؛ إذ يتحوّل العلم إلى تدبير أو مُقاولة أو نشاط مهني عندما يفقد القدرة على طرح الأسئلة التي تستكشف ميادين جديدة للكائن وتُصبح نشاطًا تقنيًا لا يهتم سوى جمع المعارف والمعلومات وتدبيرها ومُعالجتها.

هناك عارف³² يغبط «العلماء» - عبيد أكثر الأزمنة حداثة الذين هم أكثر الناس استحقاقاً للشفقة.

إنّ وضع «العلم» موضع سؤال (راجع «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية»³³ هو تفكُّك «العلم» الحديث).

[5] 3§ تساؤل عن حقيقة «الكون» بصفتها معرفة سيادية

الفلسفة معرفة لإمائية الكائن لا فائدة منها لكتّها سيادية. وتقوم السيادة على أن تضع في التفكير أهداف كل تمعن. لكن ما الهدف الذي يضعه تفكيرنا؟ لا يُصيب وضع الهدف لكل تمعن الحقيقة إلا في المكان والزمان اللذين يُبحثُ فيهما عن هذا الهدف. فإذا بحث الألمان عن هذا الهدف وما داموا يبحثون عنه، فإنهم يكونون أيضاً قد وجدوه سلفاً. ذلك بأن هدفنا هو البحث نفسه. فما البحث إن لم يكن القرب المستمر من المُتخفي الذي منه يُصيبنا كل ضرر³⁴ ويحمّسنا كل تهليل. البحث نفسه هو الهدف وهو في الوقت نفسه ما نجده.

لكن هنا تنبعث شكوك تبدو مُقنعة. فإذا كان ينبغي أن يكون البحث هدفاً، أفلا نضع غياب أهداف بلا نهاية هدفاً؟ هكذا يُفكر الفهم الحاسب. إذا كان ينبغي أن يكون البحث هو الهدف، أفلا يحدث بذلك تأييد غياب السكون وغياب الرضا؟ هكذا يعتقد الشعور المُتلهّف على ملك سريع. وفي كل مرة نعرف أنّ

32 Wissender : عارف بالمعنى السابق للمعرفة.

33 die Selbstbehauptung der deutschen Universität : [المؤلف]

الإشارة هنا إلى الخطاب الذي ألقاه هايدغر في 27-5-1933 لمُناسبة تقلّده منصب رئيس جامعة فرايبورغ ونشر بعنوان «التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية».

34 Not ؛ تُترجم في العادة بكلمات: حاجة، ونقص، وفاق، وعوز، ويعني بها هايدغر الحالة التي نحتاج فيها إلى شيء ما يتأبى علينا. وقد فضلنا ترجمتها بكلمة «ضرر» حتى تظهر علاقتها بـ «الضرورة»: die Notwendigkeit، والاضطرار: die Nötigung.

البحث يحمل للكينونة³⁵ الاستقرار والاتزان الأعلى - لكن ذلك لا يكون إلا إذا كان هذا البحث نفسه يبحث بالمعنى الحق، أي إذا امتدّ بأبعد ما يُمكن في الأمر الأكثر خفاءً وكان قد ترك خلفه كلَّ حبٍّ استطلاع مُجرّد. وما الأكثر خفاءً من أساس ذلك الأمر الجبار الذي هو أنّ الكائن كائن لا غير كائن؟ ما الذي هو أكثر توارياً عنا من ماهية³⁶ «الكون»، أي ماهية ذلك الأقرب والأكثر استهلاكاً وهو مع ذلك غير ملموسٍ في كلِّ الكائن الذي يسود حولنا ويحملنا، الذي نصنعه ونوجهه؟

وأن نضع البحث نفسه هدفاً يعني أن نُثبت البداية والنهاية لكلِّ تمعّن في التساؤل عن حقيقة «الكون» نفسه - ليس هذا الكائن أو ذاك أو كلِّ الكائن. وتُقاس عظمة الإنسان بما يبحث عنه وبالإلحاح الذي يبقى بمقتضاه باحثاً.

[6] هذا التساؤل عن حقيقة «الكون» هو معرفة سيادية، هو فلسفة. هنا يُعدّ التساؤل نفسه معرفة، لأنّه مهما كان الجواب أكثر جوهرية وحسماً، فإنّه لا يُمكن أن يكون سوى الخطوة الأخيرة في سلسلة طويلة من خطوات تساؤل مؤسّس في ذاته. فليس الاكتشاف في مجال البحث الحق كفاً عن البحث، بل هو تصعيده الأعلى.

وهذه الإشارة التمهيدية إلى ماهية الفلسفة لن تقول لنا طبعاً شيئاً إلا إذا جربنا في العمل المُتسائل ذلك النوع من المعرفة - لهذا السبب نتكلّم على «أسئلة أساسية للفلسفة». فما السؤال الذي نسأله هنا؟

35 Dasein : الكينونة.

[7] الفصل الثاني

السؤال عن الحقيقة بصفته سؤالاً أساسياً³⁷

§4 الحقيقة بما هي «مُشكلة» في «المنطق»
(صواب القول) يحجب النظر إلى ماهية الحقيقة

أُعلِنَت مهمة المحاضرة بكيفية مُزدوجة من غير أن يتضح من ذلك المضمون الذي ستعرّض له. ولكي نعرف ذلك نطلق من العنوان الفرعي. ويتعلّق الأمر فيه بـ «المنطق». هذا هو بحسب التقليد «فرع دراسي»، «مادة» من الفلسفة، إذا عدّنا الفلسفة نفسها «مادة» وقسمنا هذه مدرسيًا إلى مواد جزئية: المنطق، والأخلاق، والاستطيقا، إلخ. يشمل كلّ منها مجموعة من «المُشكلات» المُنتمية إليها. «مُشكلات»- نستعمل الكلمة بين مُزدوجتين لتسمية تلك الأسئلة التي ما عادت تُسأل. إنّها مُحَدَّدة بِصفتهَا أسئلة، ولا ينبغي سوى أن يُعثرَ لها عن الجواب، أو بالأحرى أن تُنوّعَ الأجوبة التي عُثِرَ عليها سلفًا وأن تُجمَعَ الآراء القائمة إلى الآن بشأنها وأن تُوازَنَ. لهذا فمثل هذه «المُشكلات» صالحة جدًا لأن تُحجب الأسئلة الحق وأن تصدّ مُسبقًا الأسئلة التي لم تُطرح قطّ إلى الآن

37 السؤال عن ماهية الحقيقة هو رمي Erwerben الهدف الوحيد الذي يرمي انطلاقًا من ذاته نحو ما يُجاوزه، بصفته حقيقة - حقيقة «الكون» انطلاقًا من ماهية الخصوصية Er-eignis. ولا ينبغي تنحية غياب الهدف فقط، بل ينبغي قبل كل شيء تخطي الإرادة المضادة لكلّ بحث عن الهدف. [المؤلف]

بِصفتها غريبة، بل لأنَّ تُسيء تأويل ماهية التساؤل عُمومًا. لهذا يُمكن أن تحلَّ هذه «المُشكلات» بسهولة محلَّ الأسئلة الأساسية للفلسفة. وتُكمن الميزة الغريبة لهذه «المُشكلات» المُنتمية إلى التعالم الفلسفي، إذا نظرنا إليها انطلاقًا من الفلسفة، [8] في أنها تقضي مُسبقًا ونهائيًا، بفضل مظهرها المؤثر بِصفتها «مُشكلاتٍ»، على التساؤل الحقيقي.

وينبغي هنا أن نعالج «مُشكلة» في «المنطق» من هذا النوع. وهذا يعني أننا نتطلَّع حاليًا فيما وراء المُشكلة، السُّؤال المُتعثِّر، وأيضًا فيما وراء «المنطق» بِصفته «مادة» للتعالم الفلسفي المدرسي المُقْفَر، نحو تساؤل فلسفي يتَّجه إلى الأساس وينطلق من الأساس. لكن لا بدَّ أن نبدأ من «مُشكلاتٍ»، لأنَّه بهذه الطريقة وَخَدَهَا يُصبح مرئيًا لنا الشكلُ الموروث، ومن ثَمَّ الذي لا يزال يُهيمن علينا، للسُّؤال الذي يتعيَّن أن نسأله. ولأنَّه يقوم خلف الموروث في غالب الأحيان ماضٍ طويل، فإنَّه ليس بلا أهمية، بل إنَّه لا يزال يحمل في ذاته أثر ضرورة أصلية سابقة. ولا يُمكن بلا شكَّ أن نرى هذه الآثار إلَّا عندما يُرجَّع الموروث إلى أساسه.

ننتقي «مُشكلةً في المنطق» يختفي خلفها «سؤال أساسي للفلسفة» لم يُسأل بعد. «المنطق Logik» هو التعبير المُختصر لـ logike epistème. وهذا يعني علم الـ lógos، وهذا الأخير يفهم بِصفته قضية³⁸. فبأي معنى تكون القضية هي «تيمة» المنطق وكيف تنجُم عن ذلك بنية هذه «المادة» الفلسفية؟ سنشرح ذلك بإيجاز حتى لا يظلَّ اسم «المنطق» مُجرَّد عنوان.

من أين تستمد القضية - الجملة من نوع «الصخرة صلبة»، «السماء غائمة» - هذه المرتبة، حتى تُصبح صراحةً موضوعًا لعلم، للمنطق؟ القضية تقول عن الكائن ماذا يكون وكيف يكون. وهي في قولها هذا تُصَوِّب³⁹ القضية نحو

الكائن، وعندما تُصيب⁴⁰ القضية في قولها الكائن ويُحافظ ما تقوله على هذا التصويب وتتمثل الكائن انطلاقاً منه، تكون القضية صائبة⁴¹. وصواب⁴² القضية - هذا هو ما تعنيه لدينا منذ عهد بعيد الحقيقة. وهكذا فالحقيقة هي مقرّ الحقيقة ومحلّها - لكن اللاحقيقة أيضاً، الخطأ والكذب. والقضية هي [9] الشكل الأساسي لذلك القول الذي يُمكن أن يكون إما حقيقياً وإما خطأً. وليست القضية، الـ *lógos*، «موضوعاً» متميّزاً للعلم بوصفها نوعاً من القول، ولا بوصفها مُركّباً ما من الكلمات، بل بوصفها مقرّ الصواب ومحلّه، أي «الحقيقة». وبوصفها محل الحقيقة هذا تستحقّ انتباهاً خاصاً، مرة أخرى لسبب واحد فقط هو أنّ «الحقيقة» وامتلاك الحقيقة يجذبان نحوهما «اهتماماً» بالغاً. إذ يبحث الإنسان عن الحقيقة؛ ويتحدث المرء عن «إرادة الحقيقة»؛ ويعتقد المرء أنّه يمتلك الحقيقة؛ ويُقدّر المرء «قيمة» الحقيقة. لأنّ الحقيقة وامتلاكها أو عدم امتلاكها أمرٌ مُزعجٌ ومُسعدٌ ومُخيبٌ، ولهذا السبب وحده تنال في العمق القضية بوصفها موطناً للحقيقة انتباهاً خاصاً، لذلك السبب وحده يوجد في العمق شيء اسمه «المنطق». نقول بتدبرٍ «في العمق»، لأنّ الأمر منذ وقت طويل مُخالف لذلك ومُعاكس له تماماً. منذ وقت طويل يوجد المنطق مادةً للفلسفة المدرسية، وذلك منذ بدايات مدرسة أفلاطون - لكن أيضاً منذ ذلك الحين فقط. ولوجود المنطق دراسةً للـ *lógos*، يوجد أيضاً «مشكلة» «الحقيقة» بصفاتها الخاصة المتميّزة للـ *lógos*. لهذا فإنّ «مشكلة الحقيقة» تنتمي إلى «المنطق» أو، كما يقول المرء في المدّة الأخيرة، إلى «نظرية المعرفة». الحقيقة هي تلك «القيمة» التي بفضلها فقط تُعدّ معرفة ما معرفة. ويُعدّ الحكم، القضية، القول، الـ *lógos* الشكل الأساسي للمعرفة. فنظرية المعرفة هي إذن دائماً «منطق» بالمعنى الجوهري المذكور.

40 sich richten nach : أصاب (الكائن)، توجّه حسب (الكائن)، اهتدى به.

41 richtig : صائب.

42 Richtigkeit : صواب.

لكن حتى إذا كان من المُبالغة أن نقول «توجد» «مُشكلة» الحقيقة بصفتها «مُشكلة» لأنه يوجد «المنطق» ولأن هذه المادّة تُعالج من حين إلى آخر مرة أُخرى وتُعرض في شكل جديد، فإننا لا يُمكن أن نُجادل في أنّ سؤال الحقيقة سؤال ينتمي منذ زمان أفلاطون وأرسطو إلى المنطق. وهذا يعني أنّ البحث عن ماهيّة الحقيقة يتحرّك في المسالك واتّجاهات النظر التي [10] تُبثت مع تحديد المنطق ودائرة مهمّاته وافتراضاته أيضاً. ويُمكن تأكيد هذا الأمر بسهولة انطلاقاً من أعمال كانط (Kant)، وهيجل (Hegel)، ونيتشة (Nietzsche)، إن شئنا ألا نذكر إلا المُفكرين المتأخرين. لكن كما أنّ من المُؤكّد أنّ سؤال الحقيقة يظلّ لدى هؤلاء الفلاسفة، وعموماً لدى كلّ تقليد الفلسفة الغربية، إمعاناً في التفكير وفي الـ *lógos*، ويظلّ من ثمّ سؤالاً لـ «المنطق»، فإنّ من السطحي والمحرّف أن ندعي أنّ هؤلاء المُفكرين طرحوا السؤال عن الحقيقة وهو من ثمّ يبحث عن جواب له لوجود المنطق فقط ولأن هذا الأخير يتطلّب معالجة مثل هذا السؤال. فمن الراجح أنّ الهمّ الذي قاد هؤلاء المُفكرين إلى السؤال عن الحقيقة ليس هو تحسين «المنطق» وإعادة صياغته فقط - بل إنّ كذلك «الاهتمام» نفسه لدى الإنسان بالحقيقة، الإنسان بوصفه مُعرّضاً للكائن وكائنًا على هذا النحو.

لكن ربّما كان هذا «الاهتمام» بالحقيقة، الذي يُمكن أيضاً أن يكون يقظاً حتى عندما لا يكون هناك أي «اهتمام» بـ «المنطق»، قد دُفع مع الوقت، بفعل سيطرة المنطق، إلى اتجاه معيّن تماماً وطُبع في شكل مُعيّن تماماً. هكذا هو الأمر بالفعل. حتى عندما لا ينبع السؤال عن الحقيقة من الاهتمام بالمنطق، فإنّ معالجة السؤال تتحرّك مع ذلك في مسالك المنطق.

ويُمكن القول باختصارٍ إنّ الحقيقة هي منذ زمن بعيد «مُشكلةً للمنطق»، لكن ليست سؤالاً أساسياً للفلسفة.

هذه الواقعة مارست تأثيرها هناك أيضاً، بالضبط على النحو الأكثر حدة، إذ طُرح السؤال عن الحقيقة في الفلسفة الغربية آخر مرة على النحو الأشد حماساً، مع نيتشة. فنيتشة ينطلق أولاً من أننا لا نمتلك «الحقيقة» وهذا ما يجعل

السؤال عن الحقيقة، على ما يظهر، السؤال الأكثر إلحاحاً؛ ثم إنه يسأل ثانياً عن «قيمة» الحقيقة؛ ويسأل ثالثاً عن منبع «إرادة الحقيقة». ومع ذلك؛ يبقى السؤال عن الحقيقة لدى نيتشه، على الرغم من هذه «الجزرية» [11] في التساؤل التي لا يمكن تجاوزها في الظاهر، مُكبَّلاً في أغلال «المنطق».

لكن هل هذا أمر سيئ؟ قد يُمكن أن تحجب زاوية رؤية كل منطق كمنطق النظر إلى ماهية الحقيقة. بل قد يُمكن ألا يسمح الافتراض المُسبق لكل المنطق بسؤال أصلي عن الحقيقة. قد يُمكن ألا يصل المنطق حتى إلى بهو سؤال الحقيقة.

بهذه الإشارات لا نُلَمِّح الآن إلا إلى أن «مشكلة الحقيقة» تقوم في تقليد طويل أبعد في النهاية السؤال عن الحقيقة أكثر فأكثر عن أرضية جذوره، بل إلى أن السؤال عن الحقيقة لم يُطرح بعد على نحو أصلي. إذ إن التفكير الحديث والحالي يتحرك كلياً في مجال رؤية هذا التقليد، فلا يُمكن أن ينفذ إلى التساؤل الأصلي عن الحقيقة إلا بضعوبة، بل لا بُدَّ من أن يظهر له هذا التساؤل غريباً، هذا إن لم يظهر شاداً.

5§ معالجة الحقيقة انطلاقاً من السؤال الأساسي للفلسفة

إدماج الحوار التاريخي بالفلسفة الغربية.

اضطرار⁴³ تساؤل أصلي وضرورته⁴⁴

إذا كنا فيما يأتي لا نعالج الحقيقة بصفتها «مشكلة للمنطق»، بل نسأل عنها انطلاقاً من السؤال الأساسي للفلسفة، فإننا نراعي مُسبقاً هذه الصعوبات في الفهم وفي التفاهم، أي نعرف أن التساؤل عن الحقيقة اليوم يتضمن مُحاوراً مع الفلسفة الغربية بأسرها وأنه لا يُمكن أبداً وضعه على الطريق بغير هذا الحوار

43 Nötigung : اضطرار.

44 Notwendigkeit : ضرورة.

التاريخي⁴⁵. لكن الحوار التاريخي يختلف جوهرياً [12] عن الاطلاع التاريخي⁴⁶ المحسوب على الماضي. وينبغي أن نُجرب ماذا يعني الحوار التاريخي عند إمعان الفكر في سؤال الحقيقة.

يبدو أن السؤال عن الحقيقة سؤال - حتى إذا ظلّ الجواب غائباً - طموحاً جداً. فلو لم يكن وراء هذا التساؤل على نحو ما طموح لمعرفة الحقيقة، لَبَقِيَ هذا العمل كله مُجرّد لعب. ومع ذلك فإنّ التحفُّظ الذي يجب أن يضبط⁴⁷ هذا التساؤل عن الحقيقة أكبر من ذلك الطموح. فالأمر لا يتعلّق بإعادة مُعالجة «مشكلة» مُقرّرة، بل ينبغي أن يُسأل السؤال عن الحقيقة بِصفته سؤالاً أساسياً. وهذا يعني أنّه ينبغي أن نقدر انطلاقاً من الأساس الحقيقة بِصفتها جديرة بالسؤال. فَمَنْ يَكُنْ في موقف تقدير أمر عالٍ، يَكُنْ مُتحرراً من أي تطاول. مع ذلك يحتفظ التساؤل عن الحقيقة، إذا نظرنا من الخارج، دائماً بمظهر التجاسر على إرادة الحُسم في الأمر الأول والأخير. وهُنا لا يستطيع أن يفرض الموقف المُناسب سوى التساؤل السليم نفسه وتجربة ضرورته.

لكن كيف ينبغي أن نُجرب بالذات ضرورة تساؤل أصلي، وأن نُجرب مِن ثَمَّ الخروج من دائرة مُشكلة الحقيقة التقليديّة، والاضطرار إلى صيغة أُخرى للسؤال بالمُقارنة مع التقليد الذي استمرّ ألفي سنة؟ فلماذا لا يُمكن ولا ينبغي أن يبقى الحال «على ما هو عليه»، ولماذا لا يُرضينا تعيين الحقيقة القائم إلى الآن؟ الجواب عن هذه الأسئلة ليس سوى الرجوع إلى الماهيّة الأصلية للحقيقة الذي ينبغي أولاً أن يُوضع على الطريق بفضل تساؤلنا. مع ذلك يُمكن أن نفتن سلفاً من خلال تمعّن بسيط في التصوّر التقليدي للحقيقة بأنّ هاهنا أمراً جديراً بالسؤال بقي غير مسؤول عنه.

45 geschichtlich : تاريخي، نسبة إلى التاريخ في حدوثه.

46 historisch : تأريخي، نسبة إلى علم التاريخ أو التأريخ.

47 durchstimmt : يضبط، يطبع، يتخلّل.

[13] إعادة

1. السؤال عن الحقيقة بوصفه الأكثر ضرورة للفلسفة في عصر الغياب التام للسؤال

إذا حاولنا أن نُعيّن ميتافيزيقياً -أي لا تاريخياً ولا من زاوية رؤية العالم - الموقعَ الحالي للإنسان على الأرض فإنه يجب أن نقول إنَّ الإنسان بدأ يدخل إلى عصر الغياب التام للسؤال عن كلِّ الأشياء وكلِّ الأفاعيل⁴⁸ - وهذا حدث جبار لا يستطيع أحد أن يُحدّد معنى اتّجاهه وأن يُقدّر مداه.

وهناك أمر واحد واضح مُباشرة: ففي عصر الغياب التام للسؤال لا بدّ أن تُصبح الفلسفة، من حيث هي الاستدعاء السائل للأمر الأكثر جدارة بالسؤال، الأمر الأكثر غرابة. لذلك فهي الأمر الأكثر ضرورة. وفي البسيط يجد الضروري شكله الأقوى. لكننا نُسَمّي البسيط ذلك الأصعب على نحوٍ لا يلفت الانتباه، ذلك الذي عندما يكون يظهر لكل شخص فوراً وباستمرار بصفته الأسهل والأقرب، ويبقى مع ذلك الأصعب الذي لا يُمكن لمسه. فالبسيط هو الأصعب، لأن المُرْكَب يسمح بالتشكُّت⁴⁹ ويُساعد عليه، وكل تشكُّت، بصفته للتجميع، يُشجع الإنسان على هربه الدائم من نفسه - أي من صِلته بـ «الكُون» نفسه - ومن ثمَّ يريحه ويزيح عنه ثقل الكينونة. والمُرْكَب هو السهل - حتى عندما يكلف

48 Machenschaften؛ تُشير هذه الكلمة في الاستعمال المُتداول ولا سيّما في صيغة الجمع إلى الأفاعيل بمعنى المكائد. لكن هايدغر يعطيها معنى أنطولوجياً انطلاقاً من الفعل الذي اشتقّت منه وهو machen الذي يعني: فعل، أو عمل، أو صنع. ويتعلّق الأمر بتعيين لَكُون الكائن بمقتضاه لا يظلّ الكائن يظهر إلّا في ضوء الفعل والصنع. ويتحدّد الكائن بصفته ما هو مفعول أو مصنوع، أو ما يُمكن فعله أو صنعه. ويبدو الكائن صنيعاً لفعل الإنسان. ونستعمل كلمة «أفعولية» مُقابلاً لكلمة Machenschaft عندما يتعلّق الأمر بتحديد لَكُون الكائن.

تحضيره في الظاهر عناء. ذلك بأن الانتقال من شيء إلى آخر مُريح دائماً، والبسيط يرفض هذا الانتقال بالذات ويفرض الرجوع الدائم والمُغتني دوماً إلى الأمر نفسه. ولا يُمكن أن نبلغ مجال الضروري إلّا عندما نُقدِّم على البسيط. والأكثر ضرورة في الفلسفة - إذا افترضنا أنّها لا بُدّ من أن تُصبح مرّةً أخرى الأمر الأكثر غرابة - هو ذلك السُّؤال البسيط الذي بفضلُه تعود هي، السائلة، أولاً إلى ذاتها: السُّؤال عن الحقيقة.

[14] 2. الجدير بالسُّؤال في تعيين الحقيقة القائم إلى الآن (الحقيقة بِصفتها صَوَاباً للقضية) بِصفته ما يضطر إلى سؤال الحقيقة

السُّؤال عن الحقيقة هو في أسلوب مُعالجته إلى الآن «مُشكلةٌ للمنطق». وإذا كان ينبغي أن تُصبح هذه «المشكلة» - أي هذا السُّؤال المُتعثِّر - تساؤلاً، وكان ينبغي مع ذلك أن يكون هذا الأخير ضرورياً لا على نحو اعتباطي ومفروض، بل على نحو أصلي، فإنّ علينا أن نحرص على أن نُجرب فعلياً الاضطرار إلى سؤال الحقيقة.

ويقول تعيين الحقيقة القائم إلى الآن والساري في أزياء مُختلفة: الحقيقة هي صواب تمثّل الكائن. وكلّ تمثّل للكائن تعبير عن الكائن، بحيث إنّ هذا التعبير يُمكن أيضاً أن ينجز صمناً ولا يكفّ على النطق. لكن الشكل المُعتاد للتعبير عن الكائن هو القضية، الجُملة الخبرية، الـ *lógos*، ولهذا تُصادف فيها صواب التمثّل - الحقيقة - على النحو الأكثر مُباشرة. ومحل الحقيقة ومقرّها هو الـ *lógos*. والتعيين المُفصل للحقيقة نفسها هو، بناءً على ذلك، مهمة الإمعان في الـ *lógos* - لـ «المنطق».

لكن ما الذي يُمكن أن يضطرنا إذن إلى أن نجعل التحديد الراجح للحقيقة بِصفتها صَوَاباً للتمثّل سؤالاً؟ ربّما يكون الطرفُ الخفي المُتمثّل في أنّ تعيين الحقيقة من غير سؤال بِصفتها صَوَاباً يتضمّن شيئاً جديراً بالسُّؤال ليس هو إلّا ما يتطلب أن يُطرح في السُّؤال. ويُمكن الاعتراض هنا بأنه لا يحقّ جعل كل ما هو جدير بالسُّؤال موضوعاً لسؤال. ربّما؛ لهذا نُريد نحن أنفسنا أن ننشئ هل يُمكن في التعيين الراجح للحقيقة بِصفتها صَوَاباً، من جهة، عموماً شيء جدير بالسُّؤال،

وإلى أية درجة يكون ذلك؟ وهل هذا الجدير بالسؤال، من جهة ثانية، هو من النوع الذي يُمكن أن نتركه من غير تقدير أي من غير سؤال وأن نُغفلَه - [15] إذا افترضنا أننا نتطلع إلى أن نتفاهم بشأن الحقيقة مع آخرين ومع أنفسنا.

6§ التعيين التقليدي للحقيقة بوصفها صواباً

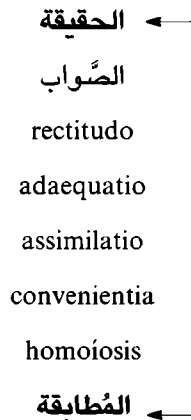
تكون القضية، أو المعرفة التي تُعبر عنها، حقيقةً عندما تُصيب موضوعها، كما يُقال. فالحقيقة هي الصواب. وقد سُمِّيَ هذا الصواب *rectitudo* حتى بداية العصر الحديث، وقبل كل شيء في العصر الوسيط، أيضاً *adaequatio* (التطابق) أو *assimilatio* (التشابه) أو *convenientia* (التوافق). وتعود هذه التعيينات إلى أرسطو الذي مع فلسفته وصلت الفلسفة اليونانية العظيمة إلى نهايتها. إذ يفهم أرسطو الحقيقة المُستوطنة في الـ *lógos* (القضية) بصفته *homoíosis* (المطابقة). والتمثّل (*noéma*) يُطابق ما يتعيّن أن يدركه. لكن القضية المُتمثلة المُتعلقة بالصخرة الصلبة والتمثّل عُمومًا هما شيء «نفسى» (*psyché*)، «روحي»، وعلى أيّ حال ليسا من نوع الصخر. فكيف يُمكن أن يُطابق التمثّل هذا الأخير؟ لا شك في أن التمثّل لا ينبغي ولا يُمكن أيضاً أن يُصبح من نوع الصخر، وفوق ذلك يجب في الحالة المُوازية لقضية تتعلّق بالطاولة أن يُصبح خشبياً وفي تمثّل النهر أن يُصبح شيئاً سائلاً. ومع ذلك، يجب أن يُطابق التمثّل⁵⁰ بالذات الكائن الذي يتعلّق به الأمر، أي: يجب بصفته تمثلاً أن يضع المُتجلي أمامنا وأن

50 *Vor-stellen*: تمثّل؛ يكتب هايدغر *Vor-stellen* لكي يدعونا إلى قراءة هذه الكلمة انطلاقاً من أجزائها، بحيث يكون معناها أوقف *stellen* الشيء أو وضعه إزاءه *vor* أو قبالة، وجعله قائماً أمامه. ويريد هايدغر بذلك أن يبعد كل تأويل للتمثّل انطلاقاً من السيكلوجيا أو فلسفة الوعي. فأن أتمثّل شيئاً ما ليس معناه أن أكوّن صورة عنه في ذهني أو في المجال الداخلي لوعيي، بل أن أجعله يقوم أمامي، بحيث إنّنا في تمثّلنا نكون عند الأشياء أنفسها لا عند صور لها في المجال الداخلي للوعي. ولا يتحدّد الإنسان عند هايدغر بصفته وعياً مُتوقفاً في دائرته الداخلية التي يُغادرها أحياناً باتجاه العالم الخارجي، بل يتحدّد بصفته كوّناً -في- العالم أي دائماً مسبقاً بصفته كوّناً عند الأشياء ومع الآخرين.

يُحافظ عليه في هذا الوضع. فالتمثّل (أي التفكير) يُصيب الكائن لكي يجعله يظهر في القضية كما هو.

وتعلّق التمثّل بالموضوع (antikeímenon) هو أكثر أشياء العالم «طبيعية»، بحيث إنّ المرء يكاد يتحرّج من أن يتكلّم على ذلك صراحة. لهذا فإنّ النظر الذي لم يفسد ولم يُصبح بفعل «نظرية المعرفة» يجفل من التفكير لا يستطيع بالذات أن يرى ماذا يُمكن أن يكون غير صائب أو حتى جديرًا بالسؤال في تعيين الحقيقة هذا بصفتها صوابًا. ولا شكّ في أنّ الإنسان في جُهوده المُتعددة [16] من أجل معرفة الكائن كثيرًا ما يُصادفه سوء الحظ بحيث لا نصيب الكائن كما هو بل ننخدع به. إلّا أنّ الخداع نفسه لا يوجد إلّا حيث تسود نية إصابة الكائن. ولا يُمكن أحدًا أن يخدع الآخر، أن يُضلّه، إلّا عندما يتحرّك الآخر مُسبقًا مثلما يتحرّك هو نفسه في موقف إصابة شيء ما بقصد الصّواب. وحتى في اللاصواب يظلّ الصّواب مرجعيًا. وهكذا فإنّ تعيين الحقيقة هذا بصفتها صوابًا مع نقيضها، اللاصواب (الخطأ)، واضح بالفعل وضوح الشمس. لأنّ تصوّر الحقيقة هذا ينشأ، كما هو جلي، من التفكير «الطبيعي» ويوافقه، فإنّه قد استمر عبر القرون وترسّخ منذ زمن طويل اعتقادًا تلقائيًا.

والحقيقة هي الصّواب، أو حسب الصّيغة التي لا تزال أكثر رواجًا: الحقيقة هي تطابق المعرفة (التمثّل - التفكير - الحكم - القول) والموضوع.



7§ نزاع المثالية والواقعية فوق الأرضية

المُشتركة للحقيقة من حيث هي صواب التمثل

لكن بمرور الزمن ظهرت شكوك إزاء تصوّر الحقيقة هذا، بحيث إنّ المرء بدأ يرتاب في مدى إمكان أن يبلغ تمثّلنا أصلاً الكائن ذاته [17] وفي ذاته، أو أن يبقى بالأحرى محصوراً في مُحيط فاعليته الخاصة، أي في مجال «النفس»، «الروح»، «الوعي»، «الأنا». ويقول المرء مُنقاداً لهذا الشك: ما نبلغه في تمثّلنا هو دائماً مُجرّد مُتمثّل مِنّا، ومن ثَمَّ هو نفسه «تمثّل». وبناءً على ذلك تُكمن المعرفة والقضية في تمثّل تمثّل، ومن ثَمَّ في ربط بين تمثّلات. هذا الربط فاعلية وعملية لا تجري إلّا «في وعينا». ويعتقد المرء أنّه بهذه النظرية يطهّر «نقدياً» ذلك التعيين الراجح للحقيقة ويتجاوزه. إلّا أنّ هذا «الاعتقاد» خطأ. هذه النظرية التي تزعم أنّ المعرفة لا تتعلّق إلا بتمثّلات (بُمُتمثّل) تحصر مدى التمثّل فقط، لكنها تدّعي أيضاً بعد حصر التمثّل على هذا النحو أنّه يصيب المُتمثّل، والمُتمثّل فقط. هُنا أيضاً يُفترضُ شيء مرجعي يُصيبه التمثّل - هُنا أيضاً تُتصوّر الحقيقة بصفته صواباً.

ويُسمّى هذا المذهب الذي يرى أنّ تمثّلنا لا يتعلّق إلا بالمُتمثّل، بالمُدرك perceptum، بالتمثّل idea، المثالية⁵¹. أمّا المذهب المُعارض الذي يرى أنّ التمثّل يبلغ الأشياء نفسها (res) وما ينتمي إليها (realia) فيُسمى، منذ زحف المثالية، الواقعية⁵². إلّا أنّ هذين الأخوين العدوين، اللّذين يخال كلّ منهما أنّه يسمو على الآخر، مُتفقان تماماً، من غير أن يعرفا ذلك بوضوح، في ما هو جوهرى، أي في ما يُشكل شرط نزاعهما وإمكانه: فالصلّة بالكائن تعني تمثّله وحقيقة التمثّل تُكمن في صوابه. إنّ مُفكراً مثل كانط أنعم الفكر بأعمق ما يُمكن في المثالية، وعلّلها وتثبت بها، يُقر سلفاً بأنّ تصوّر الحقيقة بصفته صواباً

للمثّل - بصفتها مُطابقةً للموضوع - يجب أن يبقى فوق الشّبهات. ومن جهة أخرى تبقى الواقعية طبقاً أسيرة خطأ كبير [18] عندما تعتقد، بناءً على ما قيل، أن كانط نفسه، «المثالي» الأعمق، هو رأس الشهود على صحة الواقعية. كلاً على العكس من ذلك، لا يترتب على تشبّث كانط بالتعيين التقليدي للحقيقة بصفتها صواباً سوى أن الواقعية في تعيينها للحقيقة بصفتها صواباً للمثّل تقف على الأرضية نفسها التي تقف عليها المثالية، بل إنّها هي نفسها مثالية بحسب مفهوم أكثر صرامة وأصاله لـ «المثالية». فالشيء res، الكائن، يُبلّغ حسب نظرية الواقعية - الساذجة والنقدية - هي أيضاً من طريق التمثّل، الـ idea. لذلك فالمثالية والواقعية ترسمان التّصورين الأساسيين الأقصيين في نظرية صلة الإنسان بالكائن. وكل النظريات إلى الآن المتعلّقة بهذه الصّلة وطابعها - الحقيقة بصفتها صواباً - هي إمّا صيغٌ وحيدة الجانب للموقفين الأقصيين وإمّا ضروبٌ ما للامتزاجات والأشكال المتعدّدة التي تمزج بين المذهبين. ويمكن أيضاً أن يستمر نزاع هذه الآراء بلا نهاية من غير أن يقود ذلك إلى تمعّن ورؤية مُقنعة، لأنّ ما يُميز هذه المُشاحنة غير المُثمرة هو تخلّيها سلفاً عن التساؤل عن الأرضية التي يتحرّك عليها المتنازعون. بعبارة أخرى: ينظر المرء عموماً إلى تصوّر الحقيقة بصفتها صواباً للمثّل على أنّه مفهوم من تلقاء نفسه⁵³، سواء للفلسفة أو للرأي غير الفلسفي.

وكلّما بقي التعيين الرائج للحقيقة أكثر إقناعاً وأبعد عن السّؤال، وجب أن يكون ما هو جدير بالسّؤال في هذا التعيين أكثر بساطة، على افتراض أنه يختفي في هذا التعيين. وكلّما كان هذا الجدير بالسّؤال أكثر بساطة، صعب فهم هذا البسيط ببساطة في امتلائه الداخلي، والإمساك به على نحوٍ موحّد بصفته جديراً بالسّؤال، أي غريباً، من أجل بسطه في ماهيته الخاصة وإعادة تأسيسه في أساسه الخفي.

53 selbstverständlich: ما هو مفهوم من تلقاء نفسه بمقتضى العادات والأساليب الرائجة في التفكير، ما هو مقبول من غير نقد أو مُساءلة. يُمكن أيضاً ترجمتها بكلمة بديهي، لكن بهذا المعنى فقط.

[19] 8§ مجال الانفتاح الرباعي-الواحد. إشارة أولى

إلى الجدير بالسؤال في التعيين التقليدي للحقيقة بصفته صواباً

يجب أن نحاول الآن تقديم إشارة أولى إلى هذا الجدير بالسؤال حتى نضمن لتساؤلنا على العموم، وأيضاً على نحو مؤقت فقط، مشروعته. لنتمعن: إذا كان ينبغي لتمثلنا وقولنا -مثلاً في القضية «الصخرة صلبة»- أن يُصيب الموضوع، فإنه يجب أن يكون هذا الكائن -الصخرة نفسها- في متناولنا أصلاً، حتى يُمكن أن يقدم نفسه على نحو مكشوف بصفته مرجعياً لإصابته. باختصار: يجب أن يكون الكائن، الذي هو في هذه الحالة الشيء، مُنفتحاً. بل أكثر من ذلك أنه يجب ألا تقوم مُنفتحة -في مثالنا- الصخرة نفسها فقط، بل أيضاً المجال الذي يجب أن تقطعه إصابة الشيء، لكي تستمد تمثلياً من هذا ما الذي يسم الكائن في كونه هكذا وهكذا. وفوق ذلك يجب أن يقوم مُنفتحاً أيضاً الإنسان الذي يتمثل والذي يصيب الشيء في تمثله. يجب أن يكون مُنفتحاً لهذا الذي يتجلى له حتى يتجلى له. وأخيراً يجب أن يكون الإنسان مُنفتحاً إزاء الإنسان، حتى يُمكن أن يُصيب، مُشاركاً في تمثّل ما أخبر به في القضية، مع الناس الآخرين وانطلاقاً من كونه المُشترك معهم، الشيء نفسه وأن يكون مُتفاهماً ومُتفقاً معهم على صواب التمثّل.

- هكذا يسود في صواب القول المُتمثّل انفتاح رباعي: 1. للشيء،
2. للمجال القائم بين الشيء والإنسان، و3. للإنسان نفسه بالنسبة إلى الشيء،
- و4. للإنسان إزاء الإنسان.

لكن ما كان يُمكن أن يكون هذا الانفتاح الرباعي ما هو وما يجب أن يكون لو كان كل واحد من هذه الانفتاحات مُستقلاً عن الآخر ومُعزلاً. هذا الانفتاح الرباعي يسود بالأحرى بصفته الواحد والموحد الذي تجري فيه وتمكث فيه كلّ إصابة لـ... وكلّ صواب و لاصواب التمثّل بصفته مجالهما. [20] ولو وجّهنا نظرنا إلى هذا الانفتاح المُتعدد الذي هو مع ذلك واحد، لوجدنا أنفسنا دفعة واحدة مُحالين على آخر فيما وراء الصواب وفاعلية التمثّل المُتمتية إليه.

هذا الانفتاح الواحد في تعدّده يسود في الصّواب. ولا يُنتج الانفتاح بفضل صواب التمثّل، بل بالعكس يُتقبّل دائماً فقط بِصفته ما يسود سلفاً. وليس صواب التمثّل مُمكنًا إلّا إذا استطاع أن يستقرّ كلّ مرة في هذا الانفتاح بِصفته ما يحمله ويُحيط به. فالانفتاح هو أساس كلّ صواب وأرضيّته ومجاله. لكن إذا فهمت الحقيقة بِصفته صوابًا وعُدّ الصّواب نفسه شيئًا لا يحتاج إلى سؤال، أي بِصفته الأول والأخير، فإنّ تصوّر الحقيقة هذا يبقى - وإنّ تأكد دائماً مرّةً أخرى عبر تقليد طويل - بلا أرضية. لكن حالما يأتي هذا الانفتاح، من حيث إنّهُ يسمح بإمكان الصّواب ويُشكّل أساسه، ولو إلى النظر المُخمن، تُصبح الحقيقة، مفهومًا بِصفته صوابًا، محلّ سؤال.

9§ تصوّر الحقيقة وتصور ماهيّة الإنسان.

السؤال الأساسي عن الحقيقة

أ) تعيين ماهيّة الحقيقة في ترابطه مع تعيين ماهيّة الإنسان

قد يعجّب المرء من أن أساس الصّواب هذا لم يُتفصّل قطّ إلى اليوم جدّيًا. لكن هذا التقصير يُصبح أقلّ غرابة عندما نتذكّر أنّ صلة الإنسان بالكائن تلك التي يفهمها المرء منذ عهد بعيد بِصفته التمثّل والتلقّي المُباشر، تظهر في التجربة البشرية بِصفته أكثر الصّلات ألفة، ومن ثمّ أكثرها قُربًا. وسيطرة صلة الإنسان هاته بالكائن أصبحت فورًا مُلحة لدرجة أنّ ماهيّة [21] الإنسان عموماً عُيِّنت بالنظر إليها. فماذا يعني تحديد ماهيّة الإنسان القديم والساري إلى اليوم: animal rationale (Zoon lógon echon)؟ يُترجم هذا التعيين، أي يؤوّل، بالكلمات: الإنسان هو الكائن الحي العاقل؛ الإنسان حيوان، لكنه حيوان مُزوّد بالعقل. فماذا يعني العقل؟ يعني العقل، إذا فكّرنا ميتافيزيقياً كما تقتضي الضرورة هنا لا سيكولوجيًا، التلقّي المُباشر للكائن. يأخذ الآن التعريف الشائع للإنسان نبرةً أخرى: الإنسان - ذلك الكائن الذي يتلقى الكائن. هكذا نُحال هنا على ترابط مُهم، لكن لا يزال غامضًا، هو أنّ شيوع تصوّر الحقيقة بِصفته صوابًا

قديم قدم شيوع «تعريف» ماهية الإنسان على ذلك النحو - وأن تعيين ماهية الحقيقة يتبع من ثمّ كلّ مرّة تعيين ماهية الإنسان. أو هل ينبغي، بعكس ذلك، أن يتبع تصوّر ماهية الإنسان تابعاً لتصوّر الحقيقة كلّ مرة؟

(ب) السؤال عن أساس إمكان كلّ صواب بصفته سؤالاً أساسياً عن الحقيقة

ليس في استطاعتنا الآن بعدُ أن نحسم ذلك. يكفي أنّه قد تبيّن في التصوّر الشائع للحقيقة بصفتها صواباً شيءٌ جدير بالسؤال. هذا الجدير بالسؤال هو أيضاً من النوع الذي يجب الاعتراف به وبسطه من حيث هو أساس إمكان كلّ صواب. وعندما نسأل عن أساس الصواب هذا، فإننا نسأل عن الحقيقة بمعنى سؤال أساسي. وهكذا إذا لم نظمّن اطمئناناً نهائياً إلى التصوّر التقليدي للحقيقة بصفتها صواباً، بل جربناه بصفته منبعاً للانزعاج، فإنّ ذلك لا يعني تعسفاً ولا بالأحرى نزوعاً فارغاً نحو إعادة تشكيل كل ما هو قائم إلى الآن مهما كان الثمن.

غير أنّ هذه الإشارة إلى الانفتاح بما هو أساس الصواب لا تزال تأتي من الخارج كلياً: إنّها لا تستطيع [22] أن تُبين إلّا على نحوٍ مؤقت جداً إلى أي حد يُكمن في التصوّر التقليدي للحقيقة أمر جدير بالسؤال.

لكن ما هذا الذي يقوم في أساس الصواب، من أين وكيف يستمدّ هذا الانفتاح نفسه المتعدد، الذي هو مع ذلك الواحد، ماهيته وقوامه: كل ذلك يبقى غامضاً. لهذا لا نستطيع أيضاً أن نُفسر ماذا يعني أنّ هذا الأساس لم يُخَمَّن إلّا نادراً، وإنّ تمّ ذلك فعن بُعد فقط. ولا نستطيع بعدُ أيضاً أن نُقدّر إلى أين يبلغ الإنسان إذا أصبحت تجربة⁵⁴ هذا الأساس في كامل مداها فاعلة.

أجل، يجب علينا مع كل ذلك أن نتمنّى لماذا ومن أجل ماذا نتقصّى هذا الأمر الجدير بالسؤال، إذا وافق ألفا سنة من التاريخ الغربي تصوّر الحقيقة هذا.

54 Er-fahrung: يفصل هايدغر بين جزأي الكلمة لكي يُشير إلى أن التجربة ليست عملية تتعلق بشيء (بأساس) قائم قبلها، بل في مُسلسل التجربة فقط يظهر ما يُجرَّب.

إعادة

(1) علاقة السؤال والجواب في مجال الفلسفة

حتى لا تَنجُمَ عن هذه المُحاضرة أشكالٌ لسوء الفهم يُمكن بسهولة أن تُعرقل الموقف السليم للعمل المُشترك، نقول باختصار ما يأتي: لن تُعلَنَ هُنا حقائق أبدية. فليست لدي القدرة على ذلك ولا التفويض له. بل يتعلّق الأمر بالأحرى بالتساؤل، بالتمرّن على التساؤل السليم الذي يجب بلوغه في الإنجاز الفعلي. ويبدو ذلك غير كافٍ لمن يلجّ على امتلاك أجوبة. لكن العلاقة بين السؤال والجواب لها في مجال الفلسفة شأن خاص. إذ ينبغي، لكي نُعبر بالصورة، أن ننسّق جبلاً. وهذا لن يتأتى بأن نقف في مُستوى الرأي المُعتاد وأن نُلقي خُطباً عن هذا الجبل، لكي «نعيشه» على هذا النحو، بل إن الصعود والاقتراب من القِمة لن يتأتى إلّا بأن نبدأ فوراً [23] التسلّق. صحيح أن القِمة تغيب خلال ذلك عن ناظرنا، ومع ذلك نقترّب منها أكثر فأكثر ونحن نتسلّق، علماً بأنّه ينتمي لذلك أيضاً التراجعُ إلى الوراء والانزلاقُ، وفي الفلسفة حتى السقوطُ نفسه. ولا يُمكن أن يسقط إلّا من يتسلّق بحق. فماذا لو كان الساقطون هم الذين يودّون تجربة القِمة، تجربة الجبل وشُمُوخه على أعْمَقِ نحوٍ، على نحوٍ أعمق وأكثر تفرّداً من أولئك الذين يبلغون في الظاهر القِمة وبفعل ذلك تفقد بالنسبة إليهم فوراً العلو وتُصبح مُستوية واعتيادية؟ لا يُمكن أن نُقدّر ونُسبِر الفلسفة والفن، ولا عُموماً أي عِراكٍ مُبدِع مع الكائن، بمُساعدة مسطرة الحساب المُريحة المُنتمية للفهم البشري السليم وبمُساعدة «الغريزة» التي يُزعم أنّها سليمة والتي هي مع ذلك مُفسدةٌ ورديته التوجيه منذ زمن بعيد، ولا أيضاً بوساطة الألمعية الفارغة لمن يُسمّون «مُثقفين». هُنا لا يُمكن أن نُجرّب الكلّ والأمر الفريد إلّا في الإنجاز، في جهد الصعود.

ومن يكتفٍ بالنقاط جُمْل مُفردة لا يُشارك في الصعود. بل تجب المُشاركة في قطع الخُطوات المُفردة وتسلسل الخُطوات. بذلك فقط يفتح الشيء الذي نتمعّن فيه، والذي نسعى إليه.

2) التعيين الراجح للحقيقة بصفته صواباً للتمثل والانفتاح الرباعي-الواحد بصفته أساساً لإمكان صواب التمثل جديرًا بالسؤال

نسأل سؤال الحقيقة. إذ يقول تعيين الحقيقة الراجح: الحقيقة هي صواب التمثل، هي مطابقة القول (القضية) للشيء. وعلى الرغم من أنه في مجرى تاريخ التفكير الغربي ظهرت آراء مختلفة بشأن المعرفة والتمثل وتصارعت وتمازجت دائماً مرةً أخرى إلى اليوم، فإن المرجعي فيها جميعاً هو تصوّر الحقيقة نفسه بصفته صواباً للتمثل. فالرايان الرئيسان في المعرفة والتمثل، [24] المثالية والواقعية، لا يختلفان في تصوّرهما للحقيقة، فهما معاً يعّدّانها على النحو نفسه تعييناً للتمثل: للقضية. إنهما لا يختلفان إلا في نظرتهما إلى مدى التمثل: أبلغ التمثل الأشياء نفسها - *realia*, *res* - (الواقعية)، أم يبقى دائماً متعلقاً فقط بالمتمثل من حيث هو كذلك - *idea*, *perceptum* - (المثالية). هكذا يسود عموماً ودائماً، على الرغم من الاختلاف الظاهري في المواقف المنطقية والمُنتمية إلى نظرية المعرفة، إجماعٌ على ماهية الحقيقة: صواب التمثل.

لكن يكمن في هذا التعيين المفهوم من تلقاء نفسه للحقيقة بصفته صواباً أمرٌ جدير بالسؤال: ذلك الانفتاح الرباعي الواحد للشيء، للمجال بين الشيء والإنسان، للإنسان نفسه، وللإنسان إزاء الإنسان. ولولا هذا الانفتاح لما أمكن قط أن يُصيب التمثل الشيء. فهذه الإصابة لـ... ليست هي التي تخلق انفتاح الشيء وانفتاح الإنسان لما يتجلّى، بل تستقر فقط كل حين مرةً أخرى في هذا الانفتاح الذي يسود سلفاً. وعليه فهذا هو أساس إمكان الصواب، وبصفته هذا الأساس فهو جدير بالسؤال والتقصّي. ويبقى في البداية غامضاً ما الذي في الحقيقة نُشير إليه والذي نُسّميه انفتاحاً. قد يُمكن أن يكون ذلك مُجرّد سبب آخر للتخلّي فوراً عن التساؤل عن هذا الجدير بالسؤال، ولا سيّما عندما نتذكر أن التاريخ الغربي وافق منذ ألفي سنة التصرّو الشائع للحقيقة.

[25 ج] السؤال عن الحقيقة بصفتها الأكثر إشكالاً⁵⁵ في تاريخنا إلى الآن والأكثر جدارة بالسؤال⁵⁶ في تاريخنا المقبل

إلا أنه يحقّ لنا، ويجب أيضًا، أن نسأل في هذه اللحظة: إلى أين وصل هذا الغرب أخيرًا في تصوّره للحقيقة؟ وأين نحن اليوم؟ وما الحقيقة وأين هي؟ وهل فقدنا بفعل كلّ الصّوابات الحقيقة نفسها؟ أو لم يدخل الغرب في حالة أصبحت معها كلّ الأهداف عنده مُعلّقة وكلّ عمل واندفاع لا يستهدفان إلا إيجاد مَخْرَج من هذه الحالة؟ وكيف يُمكن فيما عدا ذلك أن ندرك متافيزيقيًا أن الإنسان الغربي يتّجه إما نحو التدمير التام لكل ما هو قائم إلى الآن وإما نحو درء هذا التدمير؟

على أنّ المخارج ليست قرارات. فالقرارات القصوى تتطلّب وضع تلك الأهداف التي تسمو على كلّ فائدة وكلّ غاية وبذلك وحده تكون قوية بدرجة تكفيها لأنّ تمنح الاضطراب إلى إبداع وتأسيس جديدين. وتحتاج القرارات بصفتها حالةً للأهداف - ولا سيّما الحالة التي وصفناها - إلى تأسيس الأرضية وإنشاء دائرة النظر التي عليها وفيها ينبغي اتخاذها.

فهل نحن إذن - وهذا هو الأمر الحاسم في ذلك القرار - عازمون عزماً أكيداً على الأمر الأقرب فقط، على تهيئة هذا القرار؟

السؤال عن الحقيقة، إذا نظرنا في ضوء هذه المهمة، هو مُجرّد «مشكلة للمنطق»، أم السؤال عن الحقيقة هو الأكثر إشكالاً في تاريخنا إلى الآن والأكثر جدارة بالسؤال في تاريخنا المُقبل؟ فكلُّ من له عِنانُ بُصْرانٍ، وفوق ذلك وقبل كل شيء لكل من انتزع ذاته من الميل إلى الراحة الذي يخال في تشبّته اللامُبدع بما هو قائم إلى الآن - مثل المسيحية - أنّه يمتلك الدواء، لكل من لا يُريد السير إلى الوراء، بل إلى الأمام، لا نحو «التقدّم»، بل إلى المُستقبل المُحتجب،

[26] لكلّ من هو كذلك، تُعدّ المهمة محسومة. إنها تتطلّب التمعّن أولاً ودائماً وأخيراً. وبالسؤال عن الحقيقة - مطروحاً تمهيداً إنّ جاز التعبير في مُحاضرة «أكاديمية» - نُحاول إنجاز بعض خطوات هذا التمعّن.

ولأنّ التساؤل المؤقت عن الحقيقة ارتبك منذ مُدة طويلة، وأُلقي به خارج الطريق وأصبح بلا اتجاه، نحتاج في البداية إلى تمعّن في ما هو أساسي بالنظر إلى سؤال الحقيقة.

[27] القسم الرئيس

أساسيات في سؤال الحقيقة

الفصل الأول

السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة تمعُّناً تاريخياً

§10 الدلالة المُردوجة للسؤال عن الحقيقة :

البحث عن الحقيقي-التمعُّن في ماهية الحقيقي

نبتدئ بتمعُّن بسيط سيقود إلى تمعُّن تاريخي، وهذا الأخير سيجعل بسيط سؤال الحقيقة يُصبح تمعُّناً في ضرورة هذا السؤال وتفردّه.

فسؤال الحقيقة يسأل عن «الحقيقة». وصيغة السؤال واضحة لدرجة أن تأملات مبدئية في سؤال الحقيقة قد تبدو نافلة. وأن نسأل عن الحقيقة يعني بالفعل: أن نبحث عن الحقيقة. وهذا يعني: أن نبحث عن الحقيقي، ومن ثمَّ حسب التوضيح الذي قدّمناه آنفاً: أن نُسجّل ونؤمّن الصائب عن الأشياء وعن كلّ الكائن؛ على أن الصائب يعني أيضاً وقبل كل شيء الأهداف والمقاييس التي يكون على وفّقها كلّ فعلنا وتصرفنا. أن نسأل عن «الحقيقة» يعني: أن نبحث عن الحقيقي.

إلا أننا نعني بـ «الحقيقي» الذي نبحث عنه هنا أكثر من مُجرّد معلومات صائبة ما عن موضوعات ما. نعني أكثر من مُجرّد توجيهات مُفردة للفعل الصائب. لكن الحقيقي، الذي نُسمّيه هذه التسمية والذي ربّما نرغب فيه أكثر ممّا نبحث

عنه، [28] لا يعني لنا مثلاً مُجرّد مجموع كلّ المعلومات الصائبة وتوجيهات الفعل الصائب. فإنّ نبّحث عن الحقيقي - يعني أنّ نقصّي ذلك الصائب الذي يترتّب على أساسه سلفاً كلّ ما نفعله ونتركه وكلّ حُكم على الأشياء، ذلك الذي يرتكز عليه كوننا التاريخي بصفتنا بشراً. يعني الحقيقي لنا هنا ذلك الذي نعيش ونموت من أجله. هذا الحقيقي هو «الحقيقة».

نستخلص من هذه التأمّلات الوجيزة وحدها أنّ كلمة «حقيقة» ليست لها دلالة واحدة. إنّها تدلّ على الحقيقي، وهنا تدلّ مرّة أخرى أولاً على الصائب كلّ حينٍ كيفما كان في المعرفة وفي ما يتعلّق بالفعل والتصرّف، ثم تدلّ بالمعنى الظاهر على ذلك الذي يعتمد عليه الكل والذي انطلاقاً منه يترتّب الكلّ ويتقرّر.

لكن حتى عندما ننتبه لتعدّدية الدلالة هاته التي يجري فيها الحديث عن الحقيقي وعن الحقيقة يُمكننا مع ذلك، وبالتحديد بحقّ، أنّ ندّعي أنّنا في هذا البحث عن الحقيقي - حتى عندما نقصد ذلك الحقيقي بالمعنى الحاسم - لا نسأل بعدُ إطلاقاً عن الحقيقة. وذلك إذا راعينا أنّ الحقيقة هي ذلك الذي يجعل الحقيقي حقيقياً ويُعيّن كل حقيقي مُفرد جاعلاً إياه الحقيقي الذي هو. ثمّ إنّ الفطنة هي ذلك الذي يُميّز كل فطن من حيث هو كذلك، فإنّ الحقيقة بالمعنى الصارم هي ما يُعيّن كلّ حقيقي ويجعله حقيقياً. ونحن نُسمّي منذ عهد بعيد ذلك الذي يُعيّن كل فردي على نحو كلّّي الماهيّة. وبفضل هذه يُحصّر كل شيء في ما هو ويُميّز ممّا هو آخر. وتعني الحقيقةُ ماهيّةً حقيقي. وتضمّ الحقيقة ذلك الذي يُميّز كل حقيقي من حيث هو كذلك، مثلما تدلّ «السرعة» على ذلك الذي يُعيّن كل سريع ويجعله سريعاً. فلم يظَلّ التساؤل عن الحقيقة يعني الآن: البحث عن حقيقيّ أو عن الحقيقي، بل بات يعني تحديد ماهيّة أي حقيقي، أي خصائصه الكلية. وبذلك وَخِذْهُ نضع أيدينا على ازدواج الدلالة الحاسم في الحديث عن «سؤال الحقيقة».

§[29] 11 سؤال الحقيقة بصفته سؤالاً عن ماهية الحقيقي :

ليس تساؤلاً عن الكلّي المفهومي للحقيقي

التساؤل عن الحقيقة يُمكن أن يعني : 1. البحث عن الحقيقي ، و2. تحديد ماهية كلّ حقيقي. ويُمكن أن نهتدي بسهولة إلى أكثر الكيفيات إلحاحاً وأهمية من بين هاتين الكيفيتين لطرح سؤال الحقيقة. الظاهر أنّها البحث عن الحقيقي، وقبل كل شيء بمعنى الحقيقي الذي يضبط كلّ شيء ويحسمه. أمّا التساؤل عن الحقيقة، أي عن ماهية الحقيقي، فيظهر بصفته شيئاً لاحقاً، بل نافلاً. فالماهية بمعنى الكلّي الذي يصحّ للفرد المتعدد، مثلما يصحّ التمثّل الكلّي «منزل» لكلّ المنازل الواقعية والممكنة، هذا الكلّي يُمسكُ به ويُعبّر عنه في المفهوم. ومن يُفكر في المفهوم المُجرّد لشيء ما، يفضّ النظر بالذات عن الواقعي المُفرد. لكن إذا كنّا نريد الحقيقي ونبحث عنه، فإنّنا لا نتطّلع إلى الحقيقة بمعنى المفهوم المُجرّد، الذي يُمكن أن يُدرج تحته كل حقيقي بما هو حقيقي؛ وعندما نبحث عن الحقيقي فإنّنا نريد أن نمسك بذلك الذي وُضع عليه كوننا التاريخي بصفتنا بشراً والذي يُهيمن عليه ويجعله يرتفع فوق ذاته. لذلك فإنّ كلّ تصرّف بشري حقّ يقوم في الواقع ويُريد أن يُعيد صياغة الواقع، أن يُزحزحه ويُحرّره إلى إمكاناتٍ عالية، سيصل إلى مطلب واضح يُمكن التعبير عنه بإيجاز: نريد الحقيقي، الذي يهمنّا في الحقيقة.

لكن لأنّنا نحن نسأل هنا فلسفيّاً ولأنّ الفلسفة علّمُ بماهية الأشياء، فإنّنا اتخذنا سلفاً قراراً مُخالفًا. إذ تتمعّن مُتفلسفين في ماهية الحقيقي، ونمكث لدى ذلك الذي لا يهَمّ بالذات أولئك الذين يُريدون الحقيقي. لذا يجب عليهم، هم الذين يُريدون الحقيقي، أن يرفضوا مسعانا بحجة أنّه شاذ وغير مُفيد. ولم نقل عبثاً عند بداية المُحاضرة بالذات [30] إنّ الفلسفة هي المعرفة التي لا تُفيد مباشرة، بل قلنا ذلك مُتوقعين رفض مسعانا. إنّ تمعّنا في الصّواب والحقيقة لن يُجدي شيئاً في التغلّب على نحوٍ صائب على صُعوبات اقتصادية، وفي التحسين والصيانة الصائبين للصحة العامة، ولا في الرفع الصائب لسُرعة محرّكات

الطائرات، ولا أيضًا في التحسين الصائب لأجهزة استقبال البث الإذاعي، ولا أيضًا في الإعداد الصائب للبرامج الدراسية في المدارس. إنَّ الفلسفة عاجزة إزاء كلّ هذه الأمور المُلحّة «للحياة» اليومية. بل أكثر من ذلك أنّها ما دامت لا تسأل إلّا عن ماهيّة الحقيقي ولا تُعيّن الحقيقي نفسه، فإنّها لن تستطيع أن تُقرّر أيضًا شيئًا بشأن الحقيقي الحاسم. إنّها المعرفة التي لا تُفيد مباشرة - ومع ذلك هي أيضًا شيء آخر: المعرفة السيادية.

فإذا كان الأمر على هذا النحو، فقد يُمكن أن تنطوي معرفة ماهيّة الحقيقي، أي معرفة الحقيقة، على دلالة، بل على دلالة تفوق كلّ فائدة. لكن كيف يُمكن أن تنال الماهيّة بِصفتها المفهوم الكلّي لشيء ما مرتبة سيادية؟ هل هناك ما هو أكثر التباسًا، ومن ثمّ أكثر عجزًا، من مفهوم مُجرّد؟

لكن يبقى هنا سؤالٌ يرتبط ربّما على النحو الأكثر صميمية بسؤال الحقيقة بِصفته سؤالًا عن ماهيّة الحقيقي، وهو: هل نُعيّن ماهيّة شيء ما تعيينًا كافيًا عندما نُعادلها بالمفهوم؛ ربّما لا نكون قد أمسكنا قطّ بماهيّة الحقيقي، أي بالحقيقة، عندما نكتفي بأن نتمثّل في كليته ذلك الذي ينتسب عُمومًا إلى كلّ حقيقي بما هو كذلك. ربّما لم تكن ماهيّة⁵⁷ الحقيقي، أي الحقيقة، عديمة الأهمية للحقيقي، بل ربّما كانت أكثر الأشياء جوهرية فيه⁵⁸. هكذا سيكون الحقيقي الحق والحاسم الذي يجب أن يتعلّق به كل شيء هو بالضبط ماهيّة الحقيقي هاته، الحقيقة عينها. بهذا سيكون ذلك الموقف الذي يزعم أنّه مهتم بالواقع - نريد [31] الحقيقي، الذي يهْمنا في الحقيقة - خطأ كبيرًا - خطأ الأخطاء وأقدم الأخطاء إلى الآن. فإذا كانت الحقيقة هي الحقيقي، فإن سؤالنا عن الحقيقة بِصفته سؤالًا عن ماهيّة الحقيقي لن يكون، إذا أُنجِزَ على نحو سليم، مُجرّد لعب بمفاهيم فارغة.

57 das Wesen : الماهيّة.

58 sein Wesentliches؛ تدلّ في العادة على ما هو أكثر جوهرية أو أساسية في شيء

مُعَيّن، ويجب قراءتها هنا حرفيًا لتدلّ على ما هو أكثر ماهويّة في الشيء.

§12 السؤال عن مشروعية التعيين الشائع للحقيقة

منطلقاً للرجوع إلى أساس إمكان الصواب

يتبين أننا لم نخض في مُشاحنة فارغة بشأن مُجرّد تعريف مفهوم الحقيقة، بل أردنا أن نُعرّض على أمر جوهرى⁵⁹ حين غادرنا فوراً التصوّر الشائع للحقيقة وحاولنا الوصول إلى أساس يقوم عليه تعيين الحقيقة بصفتها صواباً. وبفضل هذا الرجوع إلى الأساس - إلى الجدير بالسؤال - نضع تعيين الحقيقة القائم إلى الآن موضع سؤال وبذلك نتحرّر منه.

لكن - هل نتحرّر بالفعل؟ ألا نُقيّد أنفسنا بالأحرى بتحديد الماهية هذا، بقوة بحيث إننا نجعله مُلزماً لنا؟ لنتجنّب إيهام أنفسنا. فعند الرجوع إلى ذلك الانفتاح الذي لا يكون كلّ صواب مُمكنًا إلا بفضل، نفترض سلفاً بالفعل أن تعيين الحقيقة بصفتها صواباً هو نفسه أمر صائب. فهل أثبت ذلك؟ قد يُمكن أن يكون تحديد الحقيقة بصفتها صواباً مُجرّد خطأ. وعلى أيّ حال لم يتبين إلى الآن أن هذا التحديد ليس خطأ. لكن إذا كان تصوّر الحقيقة بصفتها صواباً خطأ، فما قيمة إظهار أساس إمكان الصواب إذن؟ إن هذا الإظهار لا يُمكن إذن في الأقل أن يدّعي إدراك ماهية الحقيقة على نحو أعمق [32]. بل بالعكس، يجب أن يُقرّ بأن ذلك الذي يسند ويؤسس خطأ هو نفسه بالأحرى أمر خطأ.

فما قيمة الرجوع إلى الانفتاح المُتعدّد الواحد إذا لم نثبت من قبل أن ما نتخذه مُنطلقاً للرجوع، التعيين الشائع للحقيقة بصفتها صواباً، هو نفسه مشروع؟

الواقع أن تصوّر الحقيقة بصفتها صواباً يُؤكّده بالفعل تقليد طويل. إلا أن الاستناد إلى التقليد ليس بعدّ تعليلًا وضمناً لحقيقة تصوّر ما. فالرأي القائل إن الشمس تدور حول الأرض هو أيضًا قد حدث على مدى قرون طويلة تثبيته وتوارثه، بل تأكيده اعتماداً على رؤية العين. ومع ذلك أمكنت زعزعة هذا الرأي. بل ربّما كان توارث تصوّر ما مأخذاً ضد صوابه. أفلا يُمكن أن يصير ما هو

59 Wesentliches: جوهرى، أساسي؛ هنا بمعنى ما ينتمي إلى الماهية Wesen.

بنفسه خطأ «حقيقة» بفعل أنّ المرء اعتقده مدة طويلة؟ ومهما يكن الأمر، فإنّ مُجرّد طول مُدّة تعيين ماهيّة ما وقَدَم تقليد هذا التعيين لا يُشكّلان - إذا أخذناهما لذاتهما⁶⁰ - حجة موثوقاً بها على حقيقته.

لكن، هل يجب إذن أن نستند إلى الاعتقاد التقليدي لكي نوّمن مشروعية تعيين الحقيقة بصفتها صواباً؟ يُمكن أن نُكوّن نحن أنفسنا في آخر الأمر حُكمًا على هذه المشروعية. ولن يتطلّب منا ذلك أي مجهود، فتحديد الحقيقة بصفتها موافقةً للتمثّل لموضوعه مفهوم من تلقاء نفسه⁶¹. تكون ميزة ما هو مفهوم من تلقاء نفسه في أنه لا يحتاج إلى تعليل إضافي. ونُسمي مفهومًا من تلقاء نفسه ما يُقنع انطلاقًا من نفسه من غير مزيد من إعمال الفكر. إلّا أنّه قد تبيّن الآن بوضوح كافٍ أنّنا عندما نأخذ الحقيقة بصفتها صوابًا للتمثّل، فإنّنا بالفعل لا نستمر في إعمال الفكر؛ أنّ هاهنا أمرًا ما يُقنعنا، لأنّنا نعدّل عن إضاءته⁶² على نحو أدقّ وأحقّ. لكن ما قيمة فهم تلقائي يقوم على [33] تعطيل كلّ إرادة للفهم ويتنحى عن كلّ تساؤل عن الأساس؟ وهل يُمكن هذا الفهم التلقائي أن يعوّض التعليل؟ كلاً. فالمفهوم من تلقاء نفسه بالمعنى الحق ليس سوى الذي يصدّ عن نفسه كلّ سؤال جديد بصفته مُمتنعًا، بحيث يسود هنا وضوح لأسلوب فهم ما هو مفهوم.

§13 تعليل المفهوم التقليدي للحقيقة بالرجوع إلى أصله

هكذا لم يبقَ إلّا طريق واحد يُوصلنا إلى تعليل تصوّر التقليدي للحقيقة بصفتها صوابًا. ونبحث من أين ينحدر هذا التقليد ونفحص كيف عُمل تعيين الحقيقة هذا عندما وُضع أول مرة. حدث ذلك في فلسفة أرسطو. وإذا رجعنا إلى هناك فإنّ تمعّننا سيكسب أيضًا امتياز القدرة على أن يجلب أمام عيننا الداخلية تصوّر الحقيقة الساري منذ ذلك الحين في أصليّته البدئية وصفائه. وفجأة نجد

60 für sich؛ ترجمناها حرفيًا بعبارة «لذاته»، لكنّها تعني في الوقت نفسه ما ننظر إليه معزولاً، مُستقلًا، بغض النظر عمّا هو آخر بالنسبة إليه.

selbstverständlich.

61

62 einleuchten: أفتح؛ beleuchten: أضاء؛ يجب الانتباه إلى أنّ الفعلين يضمّان الجذر نفسه.

أنفسنا الآن إذن أمام مهمة نظر تاريخي إلى نظرية الحقيقة والحكم لدى أرسطو الذي أبدع فلسفته في القرن الرابع قبل المسيح.

لكن عندما ننظر إلى هذه المهمة التاريخية في المجال الواسع والحق لسؤالنا، نصاب بالعجب. فالقصد الحاسم لتساؤلنا هو بالضبط أن نتحرر مما هو قائم إلى الآن، لا لأنه قائم إلى الآن، بل لأنه بلا أرضية. وينبغي أن نسأل انطلاقاً من ضروراتنا نحن الحالية والمُقبلية. وبدلاً من ذلك نتيه الآن في نظر تاريخي إلى الماضي. وهذا يعني بالفعل إعراضاً عمّا لا مناص منه وهرباً منه، أي عن أن نسأل نحن أنفسنا، بدلاً من أن نكتفي بالإخبار عمّا اعتقدته عصور ماضية. ويبدو أننا بمثل هذا [34] النظر التاريخي نعمل بالضدّ من قصدنا الخاص. لهذا نحتاج هنا إلى إيضاح مبدئي - ولا سيّما بالنظر إلى المسار اللاحق للمحاضرة.

أ) النظر التاريخي إلى الماضي

ربّما لا يكون الاهتمام بالتاريخ دائماً وبالضرورة هرباً من المهمّات «الحاضرة». بل يُمكن أن نعدّ الماضي انطلاقاً من زوايا الحاضر الحي ومقاييسه. بذلك يُخلّص الماضي من تجمّده، ويُربط بالحاضر ويُجعل مسائراً للعصر⁶³. إن هذا النوع من النظر إلى الماضي يُصبح استكشافاً⁶⁴ حقاً له؛ فهذا هو ما يعنيه أيضاً اللفظ «تاريخي»: historein - استطلع⁶⁵. لهذا يعني «التاريخ» و«تاريخي» لنا: استكشاف الماضي من زاوية نظر الحاضر. وهنا يُمكن أن تكون هذه الزاوية مرجعية على نحوٍ تلقائي. وإذا كان رانكه (Ranke)⁶⁶ مثلاً يعتقد -

63 zeitgemäß: في أوانه، مُوافق للعصر، مُناسب للعصر، مُساير للعصر.

64 Erkundung.

65 auskundschaften.

66 Leopold Ranke (1795-1886): مؤرخ ألماني اهتم بصياغة منهجية للتاريخ على أسس علمية تُتيح تحقيق الشروط العلمية في ميدان كتابة التاريخ، وفي مُقدّماتها شرط الموضوعية، فمهمة المؤرخ عنده هي أن يُبين كيف كانت الأشياء بالفعل.

في مُعارضة واعية لما يُزعم أنه تركيبات تاريخية لهيغل - عرض الماضي كما كان، فهذا يعني أنه يعتمد هو أيضًا مقاييس مُعيّنة مُوجّهة للتأويل - لكنّها مُختلفة فقط عن مقاييس هيغل. أو يُمكن أن توضع المقاييس المُستمدّة من الحاضر صراحة بِصفتها كذلك وأن يُجعل الماضي صراحة مُسايرًا للعصر. فليس هناك اختلاف مبدئي بين كيفيتي النظر التاريخي هاتين.

ولا يزال هناك الآن بلا شك سؤال هو: إذا كانت مقاييس النظر التاريخي وتوجيهاته مُستمدّة كل مرة - صراحة أو ضمّنًا - من الحاضر، فهل يعني ذلك أيضًا أنّ هذه المقاييس كافية لفهم الماضي؟ إنّ كَوْن حاضِرٍ ما حاضِرًا وحاليًا لا يضمن بعدد أنّ المقاييس الحاضرة مُناسبة لما هو عظيم في ماضٍ ما وأنّها في مُستواه. ولا شك في أنّه يُمكن عرض كل ماضٍ في كل زمان [35] بكيفية مُسايرة للعصر. وهُنا يكمن ما هو مُربك في كل نظر تاريخي. فقد يُمكن أن يكون حاضِرٌ ما مُتجمّدًا قياسًا بالماضي وأن تكون مقاييس الحاضر مُجرّد وليد رديء لماضٍ لم يظلّ مفهومًا. قد يُمكن أن يكون حاضِرٌ ما أسيّر ذاته تمامًا ولذلك يكون مُنغلقًا على نفسه وموصّدًا إزاء ما يُمكن أن يقوله الماضي. إنّ مُجرّد ربط الماضي بالحاضر كل مرة قد يصل دائمًا بالضرورة، على نحو مريح جدًّا، على نحوٍ ما إلى نتائج جديدة، لأنّ أي حاضِرٍ يُمكن أن يكون مُختلفًا عن كلّ حاضِرٍ سابق. إلّا أنّ هذه النتائج التاريخية الجديدة التي ينتشي بها المرء ويتوهم استنادًا إليها أنّه مُتفوّق على العلم التاريخي السابق تكون هي أنفسها أيضًا قد تقادمت سلفًا، قبل أن تصبح جديدة بحق، لأنّ الحاضر يُصبح حالًا آخر مرّةً أخرى، ومُسايرة العصر تظلّ أقلّ الأمور استقرارًا. لهذا فكل نظر تاريخي مُضلل.

(ب) التمعّن التاريخي في المُقبل من حيث هو بدء كلّ حدوث

لكن النظر التاريخي لا يستنفد الصلّة المُمكنة بالتاريخ، إلى درجة أنّه بالأحرى يعوقها ويقضي عليها. ويختلف ما نُسمّيه التمعّن التاريخي اختلافًا جوهريًا عن النظر التاريخي. فإذا كُنّا نبرز الفرق بين التاريخي والتاريخي حتى في الاستعمال اللغوي ونؤكّده ضدًا للخلط الشائع بين الكلمتين، فإنّه يكمن في

أساس هذه الدقة في استعمال الكلمات موقف تفكيري أساسي. فكلمة «تاريخي» تعني الحدوث⁶⁷ نفسه، التاريخ نفسه بصفته كائناً. أمّا كلمة «تاريخي» فتعني ضرباً من المعرفة. ولا نتحدث عن نظر تاريخي، بل عن تمثّل تاريخي [36]. فالتّمثّل⁶⁸: الإقدام على معنى ما يحدث، على معنى التاريخ. ونقصد بـ «المعنى» هنا المجال المُنتَفَح الذي تقع فيه الأهداف والمقاييس والدوافع والإمكانات الحاسمة والقوى - كل ذلك ينتمي جوهرياً إلى الحدوث.

ولا يتعلّق الحدوث بصفته كيفية للكون إلا بالإنسان. فالإنسان له تاريخ، لأنّه وحده يُمكن أن يكون تاريخياً، أي يُمكن أن يقوم في المجال المُنتَفَح للأهداف والمقاييس والدوافع والقوى، وذلك بأن يتحمّله ويحتمله على نمط التشكيل والتوجيه والفعل والحسم والمُعانة. والإنسان وحده تاريخي - بصفته ذلك الكائن الذي، في تعرّضه للكائن في كليته، يفتح للضرورة في شجاره مع هذا الكائن. وكلّ كائن غير بشري هو بلا تاريخ، لكن يُمكن أن يكون تاريخياً بمعنى مُشتق، وهو تاريخي بالضرورة، إذا كان ينتمي إلى مجال شجار الإنسان مع الكائن. فالأثر الفني مثلاً له تاريخه بصفته أثراً. لكن هذا على أساس كونه مُبدعاً من الإنسان، وأكثر من ذلك أنّه على أساس أنّه، بصفته أثراً، يفتح عالم الإنسان ويُبقيه مفتوحاً.

من هنا يتّضح أنّ الحدوث والتاريخ ليسا هُما الماضي وما يُعدّ ماضياً، أي التاريخي. لكن الحدوث ليس أيضاً هو الحاضر. إنّ حدوث التاريخ وما يحدث فيه هو أولاً ودائماً المُقبِل الذي يقبل نحونا مُحتجباً، السيرُ السابق الفاتح الجسور، ومن ثمّ الذي يرغم سلفاً إلى نفسه. فالْمُقْبِل هو بدء كلّ حدوث. وفي البدء يُكْمَن الكلّ. وعلى الرّغم من أنّه يظهر أنّ المُبتدئ والناشئ يخطو فوراً

67 يُحاول هنا هايدغر أن يستثمر القرابة اللفظية بين كلمة Geschichte التي تعني التاريخ، وكلمة Geschehen التي تعني الحدوث.

68 Be-sinnung: يفصل هايدغر بين جُزأي هذه الكلمة لِيُشير إلى أنّها تتضمّن الجذر Sinn: المعنى، فالتّمثّل اهتمام بالمعنى.

بعيداً عن بدئه، فإنّ هذا - ما أصبح في الظاهر هو نفسه الماضي - يظلّ هو الساري المفعول الذي لا يزال «يحدث»⁶⁹ بحيث إنّ كلّ مُقبل يدخل في حوار معه. وفي كلّ التاريخ الأصيل، الذي هو أكثر من مُجرّد سلسلة من الوقائع، يكون الإقبال⁷⁰، أيّ مرتبة الإبداع وأهدافها ومداهها، حاسماً. وتُقدّر عظمة الإبداع [37] بحسب مدى استطاعته أن يتّبع قانون البدء الخفيّ الأكثر صميمية وأن يقود طريقه إلى النهاية. إنّ الجديد والمنحرف والشارد والساقط هو إذاً، تاريخياً، لاجوهريّ، وهو مع ذلك لا مفرّ منه. لكن لأنّ البدئيّ يبقى دائماً الأكثر خفاءً، لأنّه ما لا ينفد وما ينسحب، ومن جهة أخرى، لأنّ ما ينشأ كل مرة يُصبح فوراً مُعتاداً وأنّ هذا يحجب بانتشاره البدء، هناك حاجة إلى انقلابات على ما أصبح مُعتاداً - إلى الثورات. لهذا فإنّ الموقف الثوري هو الصّلة الأصلية والحق بالبدء، لأنّه بفضل قلب المُعتاد يكشف قانون البدء الخفيّ. لهذا لا يُمكن بالذات صيانة البدء بوساطة الموقف المُحافظ - لأنّه لا يبلغه البتّة. فهذا الموقف هو ما يجعل الناشئ القاعدة والمثال الذي يُبحث عنه بعد ذلك دائماً مرّةً أخرى في النظر التاريخي.

إعادة

(1) الدلالة المزدوجة لسؤال الحقيقة. ليست الماهيّة هي الكلّي الذي لا أهمية له، بل ما هو الأكثر جوهرية

السؤال عن الحقيقة مُزدوج الدلالة. فكوننا نبحث عن «الحقيقة» - يُمكن أن يعني أننا نريد معرفة الحقيقي، الذي يظلّ عملنا و«كوننا»⁷¹ قائماً عليه. وكوننا نسأل عن «الحقيقة» - يُمكن أن يعني أننا نسعى إلى بلوغ ماهيّة الحقيقي. ويفهم

das noch Wesende.

69

70 die Zukünftigkeit : الإقبال، الاستقبال، سمة ما هو مُقبل، ما يجعل المُقبل مُقبلاً.

70

71 "Sein"؛ المُزدوجتان أصليتان في النص.

71

المرء من الماهية ما يجعل كل حقيقي حقيقياً. وعندما نقصد الماهية لا يكون المهم بالذات هو الحقيقي الفردي. لهذا يتعرّض فوراً سؤال الحقيقة بمعنى السؤال عن الماهية لأحد شبهة؛ فنحن نريد الحقيقي، فماذا يهّمنا من الحقيقة. هنا يُفترض بلا شك، من غير مزيد من التمعّن، أنّ الماهية [38] هي ذلك الكلّي الذي يصحّ على النحو نفسه على كل الفردي - هو ما لا أهمية له⁷². إلا أنّ هذا قد يُمكن أن يكون جهلاً بالماهية. لذلك يجب علينا، الآن بالضبط، أن نصل إلى موضع من تمعننا يُصبح فيه السؤال عن ماهية شيء ما نفسها سؤالاً لا يُمكن تجنّبه. وقد يُمكن أن يتبيّن أنّ ماهية⁷³ شيء ما ليست هي ما لا أهمية له، بل هي ما هو الأكثر جوهرية⁷⁴. في هذه الحالة يجب في النهاية أن نقبل ذلك المطلب الذي يبدو بديهياً - نريد الحقيقي، فماذا يهّمنا من الحقيقة - وأن نقول: نريد الحقيقة، ماذا يهّمنا من الحقيقي. هكذا ستكون الحقيقة بالضبط، ماهية الحقيقي، هي الحقيقي الأصل، هي ما يُريده المطلب المذكور، لكن يبحث في طريق مُضلل.

(2) التلقائية⁷⁵ المشكوك فيها لتصور الحقيقة التقليدي والسؤال عن مشروعيتها

بيّنت سلفاً الخطوات الأولى من تأملاتنا أنّنا لا نصبو الآن إلى تعريف لا أهمية له لماهية الحقيقي لكي نركن إليه. وتحرّرتنا من التعيين الشائع للحقيقة بصفتها صواباً للقضية، بأنّ بيّنا كيفية ارتكاز التعيين على شيء أكثر أصلية يُشكل أساس إمكان الصواب.

وعلى الرّغم من أنّه يجب بكيفية لا مناص منها أن نعترف بهذا الانفتاح - كما سميناه - فإنّه يُصبح فوراً من المشكوك فيه أنّ يكون رجوعنا إلى الانفتاح

72 das Gleichgültige؛ حرفياً اللامبالى، وما لا أهمية له لأنّه يصحّ gilt على النحو نفسه gleich على كلّ الفردي.

73 das Wesen: الماهية.

74 das Wesentlichste؛ تعني حرفياً الأكثر ماهويّة.

75 Selbstverständlichkeit: سِمَة ما هو مفهوم من تلقاء نفسه، ترجمناها هنا اختصاراً بكلمة «تلقائية». راجع الهامش 53.

بِصِفَتِهِ أساسًا لِلصَّوَابِ قَدْ حَرَّرْنَا مِنَ التَّصَوُّرِ الشَّائِعِ لِلْحَقِيقَةِ. إِنَّا نَسْتَدِ إِلَى الْبَالِذَاتِ، بِحَيْثُ إِنَّا نَبْحَثُ عَنْ دَعَامَةِ لِهَذَا السَّنْدِ وَبِذَلِكَ تُرِيدُ بِالْأُخْرَى تَأْكِيدَهُ.

ونستند إلى التصوُّر الشائع للحقيقة بِصِفَتِهَا صَوَابًا مِنْ غَيْرِ أَنْ نَكُونَ قَدْ عَلَّلْنَا قَبْلَ ذَلِكَ هَذَا التَّصَوُّرَ عَلَى نَحْوِ كَافٍ. رَجَعْنَا إِلَيْهِ بِصِفَتِهِ مَوْرُوثًا. [39] وَالْإِسْتِنَادُ إِلَى مَا هُوَ مَوْرُوثٌ، إِلَى مَا يُسَمَّى «التقليد»، لَيْسَ تَعْلِيلًا. وَهُوَ لَيْسَ كَذَلِكَ حَتَّى عِنْدَمَا يَكُونُ الْمَوْرُوثُ قَدْ أَصْبَحَ مَفْهُومًا مِنْ تَلَقُّاءِ نَفْسِهِ. وَتَظَلُّ التَّلَقُّائِيَّةُ دَائِمًا ضَمَانًا مَشْكُوكًا فِيهِ جَدًّا لِمَشْرُوعِيَّةِ تَصَوُّرٍ مَا. ذَلِكَ بِأَنَّهُ يَظَلُّ مِنْ جِهَةٍ مَوْضِعُ سَوَالٍ هُوَ: إِلَى أَيْةِ دَرَجَةٍ فُهِمَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ مِنْ تَلَقُّاءِ نَفْسِهِ؟ أَفَلَا نَكُونُ هُنَا قَدْ تَخَلَّيْنَا عَنْ إِرَادَةِ الْفَهْمِ وَجَعَلْنَا غِيَابَ التَّفَكِيرِ مَبْدَأً؟ وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى فَإِنَّ نَوْعَ «الْفَهْمِ» الْحَاسِمَ هُنَا يَظَلُّ مَوْضِعَ سَوَالٍ. وَمَا قَدْ يَكُونُ فِي دَرَجَةِ مُعِينَةٍ مِنْ «الْفَهْمِ» - مِنْ الْفَهْمِ السُّطْحِيِّ فَقَطْ - مُقْنَعٌ جَدًّا، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي دَرَجَةِ إِرَادَةِ الْإِدْرَاكِ الْحَقِّ غَيْرِ مَفْهُومِ الْبَتَّةِ.

وَإِذَا كَانَ التَّعْيِينَ الشَّائِعَ لِلْحَقِيقَةِ بِصِفَتِهَا صَوَابًا يَبْدُو لَنَا صَائِبًا، وَذَلِكَ بِالضَّبْطِ عِنْدَمَا لَا نَسْتَمِرُّ فِي التَّمَعُّنِ فِيهِ، فَإِنَّ هَذَا الْإِقْتِنَاعَ بِهِ لَيْسَ بَعْدُ تَعْلِيلًا كَافِيًا لِنَحْدِيدِ مَا هِيَ الْحَقِيقَةُ.

(3) تَعْلِيلُ التَّصَوُّرِ الرَّائِجِ لِلْحَقِيقَةِ بِالتَّمَعُّنِ التَّارِيخِيِّ فِي أَصْلِهِ. الْفَرْقُ بَيْنَ النَّظَرِ التَّارِيخِيِّ وَالتَّمَعُّنِ التَّارِيخِيِّ

لِكِي نَصِلَ إِلَى تَعْلِيلِ التَّصَوُّرِ الشَّائِعِ لِلْحَقِيقَةِ سَنَسْأَلُ إِذْنِ ارْتِدَادِيًّا وَنَتَحَرَّى: كَيْفَ عُلِّلَ عِنْدَمَا وُضِعَ أَوَّلَ مَرَّةٍ. بِذَلِكَ سَنَكُونُ مُضْطَرِينَ إِلَى الْخَوْضِ فِي فِلَسْفَةِ أَرِسْطُو. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّنَا، بَدَلًا مِنْ أَنْ نَسْأَلَ سَوَالَ الْحَقِيقَةِ فَعَلًا انْطِلَاقًا مِنْ أَنْفُسِنَا وَلِأَجْلِ أَنْفُسِنَا أَيْ لِأَجْلِ الْمُسْتَقْبَلِ، سَنَنْتَبِهُ فِي مِلْحُوظَاتٍ وَتَقَارِيرٍ تَارِيخِيَّةٍ بِشَأْنِ مَاضٍ سَحِيقٍ.

كَيْفَ الْأَمْرُ هُنَا؟ أَلَا نَتَصَرَّفُ عِنْدَ الرَّجُوعِ إِلَى التَّارِيخِ بِالضَّدِّ مِنْ قَصْدِنَا؟ كَلَّا. لَكِنْ لَا يُمَكِّنُ أَنْ نَفْهَمَ أَنَّ التَّمَعُّنَ فِي التَّارِيخِ يَنْتَمِي بِالْبَالِذَاتِ جَوْهَرِيًّا إِلَى إِرَادَةِ [40] تَشْكِيلِ الْمُقْبَلِ، إِلَّا إِذَا تَعَلَّمْنَا التَّمْيِيزَ بَيْنَ النَّظَرِ التَّارِيخِيِّ وَالتَّمَعُّنِ التَّارِيخِيِّ.

ويعني التاريخي، كما ينبغي أن تُبين الكلمة، الماضي من حيث استكشافه وعرضه - صراحة أو ضمناً - من منظور رؤية الحاضر كل مرة. وكل نظر تاريخي يجعل الماضي من حيث هو كذلك موضوعاً له. وحتى عندما يُعرض «تاريخ» الحاضر، يجب أن يكون الحاضر قد صار ماضياً. فكل تاريخ ينظر إلى الوراء، حتى عندما يجعل الماضي مُسايِراً للعصر.

ولا يعني التاريخي نوع الإدراك والاستكشاف، بل يعني الحدوث نفسه. وليس التاريخي هو الماضي، وليس هو الحاضر أيضاً، بل هو المُقبل، ما تعلّق به الإرادة والانتظار والهَمّ⁷⁶. وهذا لا يُمكن ملاحظته، بل يجب أن نتمعّن فيه. يجب أن نهتم بالمعنى، بالمقاييس المُمكنة والأهداف الضرورية، بالقوى التي لا مناص منها، بذلك الذي يبتدئ منه كل حدوث بشري. هذه الأهداف والقوى يُمكن أن تكون هي التي تحدث - مُتخفية فقط - سلفاً من زمان بعيد ومن ثمّ ليست بالذات الماضي، بل ما لا يزال «يحدث»⁷⁷ وينتظر تحرير قوة تأثيره. المُقبل هو منبع التاريخ. لكن الأكثر إقبالاً⁷⁸ هو البدء العظيم، ذلك الذي - في انسحابه الدائم - يمتدّ إلى الوراء وفي الوقت نفسه إلى الأمام بأبعد ما يُمكن. إلّا أن المصير⁷⁹ الخفي لكل بدء هو أن يُبيده ويُجاوزهُ ويُدخِضهُ ما يظهر أنّه بدأ بفضلهِ وأنّه تبعه. ويُصبح اعتياديّ المألوف من الآن مُسيطرًا على لا مُعتاد البدء. لذلك، لكي ننقذ البدء ومن ثمّ المُستقبل، نحتاج من حين إلى آخر إلى تكسير سيطرة ما هو مُعتاد وما هو مألوف جدّاً. يجب أن يُقلّب هذا الأخير، حتى يتحرّر اللامعتاد والمُمتدّد إلى الأمام ويبلغ السيطرة. [41] وقلب المُعتاد، الثورة، هو الصّلة الحق بالبدء. أمّا موقف المُحافظة، الصيانة، فلا يُحفظ ولا يُمسك إلّا ما ابتداءً بموجب البدء ونشأ منه. فبفضل الصيانة وحدها لا يُمكن أبداً أن نُمسك البدء، لأنّ البدء يعني: أن نُفكر ونفعل انطلاقاً من المُقبل، من اللامعتاد، انطلاقاً من التخلّي عن العكازات والمخارج التي يُقدّمها ما هو مُعتاد وما هو مألوف.

die Sorge.

76

das noch Wesende؛ يرد هنا فعل «يحدث» بالمعنى الذي أُشير إليه في الهامش 25.

77

das Zukünftige.

78

das Geschick.

79

ولا شك في أنّ التمسك بما نشأ ومُجرّد صيانة ما هو قائم إلى الآن والعناية به، أي الموقف المُحافظ، يحتاج بِصفته موقفًا بشريًا إلى مقاييس وتوجيهات. لكنّه يستمدّها من الناشئ، فيه يرى القاعدة والانتظام ويرفع ذلك إلى المثال - وهو ما يوجد دائمًا مرّةً أخرى ومن ثمّ يُطلَب مرّةً أخرى وينال ظاهريًا صلاحية فوق زمنية من خلال الـ «دائمًا مرّةً أخرى» هذه.

(ج) بلوغ البدء في تجربة قانونه. التاريخي بِصفته امتدادًا من المُقبل إلى ما كان ومن ما كان إلى المُقبل

يبقى «المُحافظ» غارقًا في التاريخي؛ فالثوري وُحده يبلغ عمق التاريخ، حيث لا تعني الثورة مُجرّد القلب والتدمير، بل تعني تحويل المألوف تحويلًا مُبدعًا، حتى يتبلور البدء مرّةً أخرى. ولأنّ الأصلي ينتمي إلى البدء، فإنّ تشكيل البدء مرّةً أخرى ليس نسخًا للسالف أبدًا، بل هو الآخر تمامًا بالنسبة إليه ومع ذلك هو نفسه.

ولا يُمكن أبدًا أن نعرض البدء ونلاحظه تاريخيًا. فهو بذلك، أي منظورًا إليه نظرًا تاريخيًا، يُخط إلى ناشئ، ولا يبقى بادئًا. ولا يُمكن أن نبلغ البدء إلّا بأن نُجرّب قانونه مبدعين، ذلك القانون الذي لا يُمكن أبدًا أن يصير قاعدة، بل يظلّ تفرد الضروري كلّ مرة فحسب. تفرد الضروري [42] هو في كلّ مرة ذلك البسيط الذي يجب دائمًا إعادة إنجازه مرّةً أخرى بِصفته الأصعب.

ولا يبلغ النظر التاريخي دائمًا إلّا الماضي ولا يبلغ أبدًا ما هو تاريخي. فهذا يمتد بعيدًا عن كلّ التاريخي، في الاتجاه نحو المُقبل أو أيضًا بالنظر إلى ما كان⁸⁰ وبالأحرى بالنظر إلى الحاضر.

80 das Gewesene: ما كان؛ ينحت هايدغر هذه الكلمة للدلالة على الماضي بالمعنى الأصلي، أي على ما كان ولا يزال مؤثرًا على نحو ما بدلًا من اللفظ المُعتاد das Vergangene الذي يدلّ على الماضي بمعنى ما مضى ومرّ وانقضى. إنّ ما هو مألوف لدينا بِصفته ماضيًا يقوم خلفنا وسبق أن تركناه يظهر بِصفته إمكاناتٍ للوجود كانت =

وهذا الأخير، الحاضر، يظهر بفعل إلحاح وقائعه الذي لا يُمكن تجنُّبه أنّه يُمثِّل الحدوث على النحو الأكثر مباشرة، ومع ذلك فإنَّه في كل حاضر بالذات يكون التاريخ، يكون ما يحدث حقيقةً، هو الأكثر خَفَاءً. لذلك يكون النظر والعرض التاريخي لكل حاضر هو الأكثر عَمَى إزاء التاريخ. وهذا النوع من التأريخ لا يبلغ إلَّا السطح الأكثر سطحية الذي يَعُدُّه بلا شكَّ الفهم المشترك الحدوث الحق.

والتاريخي هو الفوق-تاريخي، لكن بسبب ذلك بالذات ليس هو الفوق-زمني، ليس هو ما يُسمَّى الأبدي، اللازمي، لأنَّ التاريخي لا يتعلَّق إلَّا بالماضي ولا يتعلَّق بما هو زمني بالمعنى الأصلي. فالزمني أصلياً هو ذلك الذي يُشكِّل الامتداد والتوتر الموقظ والمثير، وفي الوقت نفسه الحافظ والمُختزن، من المُقبل إلى ما كان ومن هذا إلى ذاك. في هذا الامتداد⁸¹ يكون الإنسان بِصفته تاريخياً في كل مرة «أمداً»⁸² واحداً. الحاضر هو مُتأخر دائماً بالنسبة إلى المُستقبل، هو الأخير. إنَّه ينبع من مُكافحة المُستقبل لِما كان⁸³. لكن إذا كان حدوث التاريخ ينبع من الإقبال، فهذا لا يعني أنَّ التاريخ يُمكن صنعه وتوجيهه بالتخطيط. بل الإنسان لا يستطيع دائماً - وبالذات في التشكيل المُبدع - إلَّا أن ينفذ إلى اللائيقيني، إلى الذي لا يُمكن حسابه، بإرادة التوجُّه داخل الضروري وانطلاقاً من معرفة قانون البدء.

ويختلف التمعُّن التاريخي مبدئياً عن النظر التاريخي. لكن «التاريخ» [43] بِصفته درساً، بِصفته تلقيناً للمعارف، وبحثاً وعرضاً، له فوائده الخاصة ومن ثمَّ

= كائنة وتبقى مصنونة في الإنجاز الحالي للوجود المُمكن. وبالكيفية نفسها ينتمي أيضاً إلى المُستقبل، بِصفته امتداداً للفعل الذي يضع مشاريع نحو الإمكانيات التي ينبغي تحقيقها، إلى الإنجاز الحالي لكوننا المُمكن، إنَّه ينتمي إلى وجودنا الحاضر ولا يدل في معناه الحق فقط على تلك المدة الزمنية التي ما زالت أماننا. فالماضي والمُستقبل الأصليَّان ينتميان معاً إلى كوننا المُمكن.

81 Erstreckung : امتداد.

82 Strecke : مسافة، مدى، أمد.

أيضاً حدّه الخاص. أمّا التمتعّ التاريخي فلا يكون مُمكنًا فقط، بل يكون ضروريًا أيضًا، إلّا عندما يُمسك بالتاريخ في الإبداع ويُشارك في التشكيل - في إبداع الشاعر والمعماري والمُفكّر ورجل الدولة. كل هؤلاء لا يكونون مؤرخين أبدًا، عندما يتمعنّون في الحدوث. ولأنّهم ليسوا مؤرخين، يحدث فيهم افتتاح التاريخ وإعادة تأسيسه. وليس التمتعّ التاريخي استكشافًا للماضي أبدًا، حتى عندما تُقدّم روح عصرٍ بِصفتهَا هذا الماضي. وكلّ «التاريخ الروحي» هو دائمًا مُجرّد نظر تأريخي يوحى بسهولة بأنّه «تمتعّ»، لأنّه تُتقصّى فيه «الروح». لكن «الروح» لا تكون هنا سوى «موضوع» - نُحْيِ وُضع جانبًا بِصفته سالفًا والآن ماضيًا وربما أيضًا موضوع حنين رومانسي. وعلى العكس من ذلك فإنّ ياكوب بوركهاردت⁸⁴ (Jakob Burckhardt) مثلاً الذي يبدو أحيانًا مؤرخًا يعمل بِكيفية غير كاملة «الدقة» ومُعلّمًا له طموح لمزاولة التأليف، ليس هو مُجرّد مؤرخ البتّة، بل هو مُفكّر تاريخي حتى النخاع لا يقوم عنده العلم التاريخي والفيلولوجيا بسوى دور وسائل مُساعدة. ويكفي هذا في صدد توضيح أوّل للفرق بين النظر التاريخي والتمتعّ التاريخي، ولكنه توضيحٌ لا يزال غير نافذ إلى الأمر الحاسم.

§14 الرجوع إلى النظرية الأرسطية في حقيقة القضية

من حيث هي تمتعّ تاريخي

إذا كان طرحنا الأصلي للسؤال الأساسي عن الحقيقة يحيلنا ارتدادًا على أرسطو، حتى نتمعّ في ضوء نظريته عن حقيقة القضية في تعليل [44] المفهوم التقليدي للحقيقة، فهذا لا علاقة له بنظرٍ تأريخي إلى مذهب ماضٍ ينتمي إلى

84 Jakob Burckhardt (1818-1897): مؤرخ سويسري ركز في أبحاثه على تاريخ الثقافة ولا سيّما تاريخ الفن. من مؤسسي البحث التاريخي بشأن عصر النهضة. بفضل أعماله عن القرنين الخامس عشر والسادس عشر أصبح يُنظر إلى عصر النهضة بِصفته تعبيرًا عن مرحلة تاريخية شاملة وحاسمة في تاريخ أوروبا، لا مرحلة في تاريخ الفن فحسب. وأبرز دور فكر النهضة في نشأة الفرد الحديث.

الفلسفة اليونانية التي يُزعم أنه قد انتهت من تجاوزها منذ عهد بعيد. وهذا لا يعود إلى أن التصوّر الأرسطي المذكور للحقيقة لم يَمْضِ ولا يزال إلى اليوم يُعَيِّن كُلياً معرفتنا وقرارنا فحسب، بل يعود أيضاً إلى أننا نضع إرساء المفهوم الشائع للحقيقة في الغرب وحِفْظَه موضع سؤال مُسبقاً وانطلاقاً فقط من إيقاظنا لسؤال الحقيقة إيقاظاً مُتسائلاً إلى داخل المُقبل بوصفه سؤالاً أساسياً -أو ربّما السؤال الأساسي- للفلسفة. ويقوم هذا التساؤل -إن كان التوفيق حليفه- في حدث يمتدّ بدوّه زمانياً إلى الوراء خلف أرسطو ويمتدّ مُستقبله بعيداً أمامنا. لهذا إذا كنّا نتمعّن في أفكار الفلسفة اليونانية، فإنّ هذه ليست شيئاً ماضياً، ولا شيئاً حالياً جعل مسيراً للعصر. إنّه مُقبل، وهو من ثمّ فوق-تاريخي، وتاريخي.

وليست ماهية⁸⁵ الحقيقة مُجرّد مفهوم يحمله الإنسان في رأسه، بل إنّ الحقيقة «تحدث»⁸⁶، إنّها تكون في شكل ماهيتها كلّ مرة القوة المُعَيِّنة لكل الحقيقي واللاحقيقي الذي يُبحث عنه ويُكافح ويُتألّم من أجله. فـ «ماهية» الحقيقة حدث أكثر فعلية وتأثيراً من كلّ المُعطيات والوقائع التاريخية، لأنّه أساسها. ويحدث تاريخي كل تاريخ في ذلك السكون الكبير الذي لا يتوقّر الإنسان إلّا نادراً على الأذن السليمة لسماعه. وإذا كنّا لا نعلم إلّا قليلاً أو لا نعلم البتّة أي شيء عن هذا التاريخ الخفي لـ «ماهية» الحقيقة، فهذا ليس دليلاً على لاواقعيته، بل هو مُجرّد شهادة على عجزنا عن التمتعّن. وعندما نجعل الآن التمييز بين النظر التاريخي والتمتعّن التاريخي مألوفاً لتمثلنا، إنّنا لن نكسب شيئاً، لأنّنا لم ننجزه ونجربّه في تمعّن تاريخي فعلي. لكن كان ينبغي أن نُقدّم سلفاً إشارة أولى إلى هذا التمييز حتى نمنع في الأقل أن [45] نتلقّى ما سيلي بصفته مُجرّد إخبار عن نظريات مضت منذ زمن بعيد.

§15 السؤال عن التعليل الأرسطي لصواب القضية

من حيث هو ماهية الحقيقي

لأنّ الخوض في الفلسفة اليونانية ليس مُجرّد إضافة تاريخية، بل ينتمي إلى مسار تساؤلنا، يجب باستمرار أن نتوفّر على نظرة إجمالية إلى هذا المسار وأنّ نتمكّن منه. لهذا نُعيد بإيجاز المهمة: فعبرَ تمعّن أول أصبح التصوّر التقليدي للحقيقة بصفتها صوابًا موضع سؤال. وتبيّن أمرٌ جدير بالسؤال: انفتاح الكائن المُتعدّد الواحد الذي على أساسه وحده تُصبح إصابة شيء ما في التمثّل مُمكنة، ومن ثمّ يُصبح الصواب مُمكنًا. فعندما نفهم هذا الانفتاح ونُدركه بصفته أساسًا لإمكان الصواب، نعرّ على ما تكون الحقيقة في ماهيتها أصليةً وحقًا. غير أنّ الرجوع إلى هذا الانفتاح لا يقودنا إلى أكثر الماهيات أصلية للحقيقة، إلا إذا علّل قبل ذلك على العموم أنّ الصواب هو نفسه يتضمّن على نحو ما، وإن كان على نحو غير أصلي، ماهية الحقيقة. فما واقع الأمر؟ هل تأويل الحقيقة بصفتها صوابًا للتمثّل ولل قضية مُعلّل، وكيف ذلك؟ لكي نصل إلى وضوح بشأن ذلك نسأل هذا السؤال بالنظر إلى الإرساء الأول لتعريف الحقيقة لدى أرسطو. ولا ينبغي أن يكون الرجوع إلى أرسطو مُجرّد نظر تاريخي، بل ينبغي أن يكون تمعّنًا تاريخيًا.

وستكون الخطوة اللاحقة إذن أن نعرض أولاً نظرية أرسطو في ماهية الحقيقي والخطأ، وفي انتماء الحقيقة والخطأ إلى القضية (lógos) وفي هيكل القضية نفسه. لكن ما دامت النظريات الحالية في الحقيقة والقضية لا تختلف جوهريًا عن النظرية الأرسطية وما دامت قد شُرِحت سلفًا بكيفية إجمالية على أساس [46] مثال القضية: «الصخرة صلبة»، فإننا سنعدّل هنا عن عرض مُفصّل للنظرية الأرسطية.

فنسأل مباشرة: كيف يُعلّل أرسطو تعيينه هذا لماهية الحقيقي؟ وبأي حق عيّنت ماهية الحقيقي صوابًا للقضية؟ يظهر تعليل تعيين الماهية هذا سهلًا، لأنّ أساسه يفرض نفسه. وسيُشير المرء إلى أنّه في قضية مثل «الصخرة صلبة» توجد

علاقة إصابة التمثُّل للموضوع التي أشرنا إليها. لكن هل هذه الإشارة إلى وجود الصَّواب في هذه القضية أو في قضية أخرى تكفي لتعليل أنَّ ماهية الحقيقي هي صواب القضية؟ لا تكفي أبداً؛ فمثل هذه الإشارات إلى قضايا صائبة لا تُقدِّم إلا أمثلة للصَّواب، لكنّها لا تُقدِّم الأساس الشرعي للماهية ولتعيين الماهية. فالسؤال ليس هو: هل يُمكن إيضاح ماهية الحقيقي من خلال مثال وكيف يُمكن ذلك؟ بل هو هل عُلِّلَ تحديد صواب القضية ماهيةً للحقيقي وكيف عُلِّلَ ذلك؟ هذا يتضمَّن السؤال: كيف تُحدَّد عموماً ماهية شيء ما، ومن أين يستمدَّ تحديد الماهية خيطه الهادي وأساسه؟ جلي أنَّه لا يُمكن أن نُجيب عن هذا السؤال إلا إذا أوضحنا قبل ذلك الماهية من حيث هي كذلك، سواء تعلَّق الأمر بماهية الحقيقي أو ماهية النبات أو ماهية الأثر الفني.

16§ انقلاب السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية. السؤال عن التصوُّر الأرسطي لماهوية الماهية

أين تكمن ماهية الماهية، أو كما نقول الماهوية؟ تدلّ الماهوية على الماهية من حيث هي كذلك حقاً، في الحقيقة. إنَّها تحصر حقيقة الماهية. [47] ونبحث سدىً عن تعليل لتعيين ماهية - أي في حالتنا لتعيين ماهية الحقيقي - إذا لم نعرف في الحقيقة أولاً ما ينبغي إذن تعيينه وتعليله في تعيينه، الماهية نفسها.

فإلى أين وصلنا؟ ربّما يتّضح لنا الآن شيء من غرابة الطريق الذي يفرضه سؤالنا عن الحقيقة نفسه، عندما نسأل بلا هوادة كي نتيح بذلك المجال لسمته الصميمية. نسأل سؤال الحقيقة، أي نسأل عن ماهية الحقيقي. ولا نبحث عن «حقائق» مفردة، بل نبحث عن ماهية الحقيقة. وفي بسط هذا السؤال وصلنا الآن إلى موضع يجب فيه أن نسأل عن حقيقة الماهية. وكلّ هذا مملوء بالألغاز: السؤال عن ماهية الحقيقة هو في الآن نفسه وفي ذاته السؤال عن حقيقة الماهية. وينقلب سؤال الحقيقة - إذا سلَّناه بصفته سؤالاً أساسياً - في نفسه على نفسه. هذا الانقلاب الذي صادفناه هنا هو علامة على أننا بلغنا إلى مُحيط سؤال فلسفي

حق. ولا نستطيع أن نعرف الآن ما شأن هذا الانقلاب وأين يقوم هو نفسه، فنحن لم نكد نبلغ بهو مجال التمعّن الفلسفي. وهناك أمر واحد واضح فقط: إذا كان على كل تفكير فلسفي أن يتحرّك بكيفية لا مناص منها في هذا الانقلاب، كلّما فكر على نحو أكثر أصلية، أي كلّما ازداد اقترابُهُ ممّا يجب أولاً ودائماً التفكير فيه وتدبره في الفلسفة، فإنّ الانقلاب يجب أن ينتمي جوهرياً إلى ما تتمعّن فيه الفلسفة وحدها. («الكُون» من حيث هو خصوصية)⁸⁷.

وعندما كان ينبغي تقديم إيضاح أول لمهمة سؤال الحقيقة مُيزَ البحث عن الحقيقي، الحقيقي المفرد أو الحقيقي الحاسم، من التمعّن في ماهيّة الحقيقي. وقد ظهر أنّ هذا التمييز مضبوط وأنّه قد وُضِّحَتْ بذلك المهمة الفلسفية. لكن يتبيّن الآن أنّه في السؤال عن [48] ماهيّة الحقيقي ليس الحقيقي بما هو كذلك هو وحده موضع سؤال، بل إنّ الزاوية التي نسأل فيها هي أنّ ما سَمَّيناه آنفاً نحن أنفسنا بسهولة الماهيّة، هو أيضاً موضع سؤال. نتحدّث عن ماهيّة الدولة، عن ماهيّة الحياة، عن ماهيّة التقنية، وربّما نقرّ بأننا لا نعرف بعدُ ماهيّة الدولة، الحياة، التقنية، لكننا مع ذلك ندّعي ضمناً الأمر الآخر، ندّعي أنّنا نعرف عموماً الماهيّة بعامة سواء تعلّق الأمر بالدولة أو بالحياة أو بالتقنية، إلخ. لكن كما أنّ تعيينَ ماهيّة الحقيقة بصفتها صواباً مفهومٌ من تلقاء نفسه وموضع سؤال في الوقت نفسه، فإنّ الرأي في ماهويّة الماهيّة هو أيضاً موضع سؤال ومفهومٌ من تلقاء نفسه في الوقت نفسه، إذا كنّا في الحديث الشائع عن ماهيّة الأشياء عموماً نعني بكلمة «ماهيّة» شيئاً مُعيّناً ولا نركن بالأحرى إلى مُركّب صوتي لا مُعيّن فقط.

ولكي نُحدّد إذن كيف كان أرسطو يُعلّل تأويلَ ماهيّة الحقيقي المألوف منذ ذلك الحين، يجب أن نعرف كيف كان يتصوّر الماهيّة من حيث هي كذلك، ماهويّة الماهيّة؛ ولا سيّما أنّ التعيين الأرسطي لماهويّة الماهيّة أصبح مرجعاً في الوقت اللاحق وظلّ ساريّاً إلى اليوم على الرّغم من بعض التعديلات. لكن

سنعدل أيضًا عند معالجة النظرية الأرسطية لماهوية الماهية عن تقديم عرض مُفصل. فلنحقق ذلك يجب أن نصل في تأويل بعيد المدى إلى فهم الكتاب السابع من «الميتافيزيقا» على وجه الخصوص. ولا يتعلّق الأمر في إطار هذه المحاضرة إلّا بالسمة الأساسية للتعين الأرسطي لماهوية الماهية، أي بما ينبع فيه من القانون الداخلي لبدء التفكير الغربي ويوافقه وما اتخذ في تفكير أفلاطون طابعه الحاسم في التفكير الغربي اللاحق.

[49] إعادة

(1) صد ثلاثة أشكال لسوء فهم التمييز بين النظر التاريخي والتمعن التاريخي. العلم والتمعن التاريخي

ينبغي أن يُرشدنا التمييز بين النظر التاريخي والتمعن التاريخي إلى كيفية فهم المناقشات الآتية المتعلقة بتاريخ الفلسفة، وكذلك تلك التي ستأتي لاحقًا في سياق هذه المحاضرة. ولا شك في أننا لم نعالج هنا بتفصيل التمييز المذكور وما ميّز فيه من كلّ زاوية. لهذا يبقى إمكان سوء الفهم قائمًا حتمًا. إلّا أننا نصد صراحة ثلاثة أشكال لسوء التأويل تفرض نفسها:

1. قد نعتقد بعد ما قيل أنّ التمعّن التاريخي يُمكن، لأنّه لا يُنجزه دائمًا إلّا المُبدعون داخل المجالات المختلفة، أن يُرتّب ما كان⁸⁸ من غير أي قيود وبحريّة تامّة. إلّا أنّ التمعّن التاريخي يتقيد بما كان بصرامة أكبر من تقيد النظر التاريخي بالماضي⁸⁹. فما يذكّر به التمعّن التاريخي في ما كان هو نفسه مع المُقبل الذي يُثبّت في تحديد مُهمة المُبدع والاضطلاع به بِصفته قانونًا. أمّا زوايا النظر التاريخي للماضي فهي اعتباطية جدًّا، كما أنّها تُنتقى وتُقدّر قبل كل شيء، ما

دام الأمر يتعلّق بالتأريخ بصفته علماً، بحسب مدى إمكان الحصول بمُساعدتها على معلوماتٍ تأريخيّةٍ جديدةٍ والحدّ الذي يُمكن به ذلك، أي الحدّ الذي يتحقّق به تشجيع تقدّم العلم. وعلى الرّغم من أنّ التأريخ الحالي تكيّف مع تأكيد مُسايرة زوايا النظر للعصر، فإنّ كلّ واقعة يُمكن تسجيلها تأريخيّاً تبقى، حسب تصوّر العلم الذي لا يزال ساريّاً، مُهمّة وجديرة بالتقدير بصفتهما لبنة [50] للعروض التأريخية الشاملة («النظرات التآلفية»). والتأريخ مُقيّد كل مرة بالوقائع الماضية التي تُرى على هذا النحو أو ذاك، أمّا التمعّن التاريخي فإنّه مُقيّد بذلك الحدوث الذي على أساسه فقط يُمكن أن تكون هناك وقائع. ويخضع التمعّن التاريخي لقانون أكثر صرامة وأعلى من التأريخ، على الرّغم من أنّ الوضع يبدو في الظاهر مُعاكساً.

2. لأنّ النظر التاريخي يبقى دائماً تابعاً للتمعّن التاريخي، فإنّه يُمكن أن يترسّخ الاعتقاد الخطأ الذي مفاده أنّ النظر التاريخي هو عموماً نافلاً بالقياس إلى التمعّن التاريخي. والحال أنّه لا ينبجم عن الترتاب المذكور سوى أنّ النظر التاريخي ليس جوهريّاً إلّا بمقدار ما يسنده تمعّن تاريخي ويوجّهه إلى الأسئلة ويُعيّنه عند حصر مهمّاته. لكن، بإزاء ذلك، هذا يعني أنّه لا غنى عن النظر والمعرفة التاريخيين. وذلك على وجه الخصوص لعصر ينبغي له أن يتحرّر من قيود التأريخ ومن خلطه بالتاريخ. وهذا التحرّر ضروري، لأنّ عصراً خلافاً ينبغي حمايته، بالدرجة نفسها، من المُحاكاة الهزيلة اللاعلمية في الغالب للماضي، كما من الاكتساح العديم التهيّب لما كان، وهذان موقفان يتعارضان في الظاهر، لكنّ أحدهما يندمج في الآخر بسهولة ليكونا موقفاً واحداً، لكنّه مُرتبكٌ تماماً.

3. أخيراً يُمكن أن يعتقد المرء أنّ هذا التمييز بين النظر التاريخي والتمعّن التاريخي ليس سوى تقسيم فارغ للمفاهيم ليست له ضرورة ولا قوة تأثير. ونوضّح أنّ الأمر بخلاف ذلك من خلال مثال خاص يبدو في الظاهر أنّه خارج السّياق.

فمن المعروف أنّ علوم الطبيعة بخاصة تُعدّ النظر التاريخي إلى ماضيها مُجرّد أمر إضافي، مثلما ترى [51] أنّ الماضي عموماً ليس سوى ما لم يظلّ

كائنًا. فعلم الطبيعة نفسه لا يدرس دائماً إلا الطبيعة الحاضرة. وانطلاقاً من هذا الموقف صرَّح قبل بعض الوقت أحد الرياضيين المشهورين، عندما طُرِح للنقاش شغل منصب للأستاذية في الفيلولوجيا الكلاسيكية، بأنه ينبغي أن يُستبدَل بهذا المنصب منصبٌ في علوم الطبيعة مُسوِّغاً ذلك بقوله: كلٌّ ما تهتم به الفيلولوجيا الكلاسيكية قد «كان» سلفاً. أما علوم الطبيعة فلا تنظر إلى الواقع الحاضر فحسب، بل يُمكنها فوق ذلك أن تضع توقعات، أن تحسب سلفاً كيف يجب أن يكون الواقع، ويُمكن بذلك أن تُؤسس التقنية. أما التاريخي في علم الطبيعة فهو الاكتشافات والنظريات الماضية التي جرى منذ أمد بعيد تجاوزها بفضل التقدم. إنَّ «تاريخ» العلم بالنسبة إلى هذا الأخير هو، من منظور تاريخي، ما يتركه علم الطبيعة دائماً وراءه في تقدِّمه نحو نتائج جديدة باستمرار. ولا ينتمي تاريخي علم الطبيعة البتة إلى العلم نفسه وإلى طريقته. ويُمكن في أفضل الأحوال أن يوضح المرء، بفضل النظر التاريخي إلى تعاقب النظريات والاكتشافات السابقة، مدى روعة ما وصل إليه المرء اليوم ومدى تأخُّر الأزمنة السابقة التي سادت فيها «الفلسفة» و«التأمل النظري»⁹⁰ مع أحلامهما التي لا سند لها والتي دُمِّرت اليوم أخيراً بفضل الملاحظة الدقيقة واليقظة «للقائع». هكذا يُمكن أن يُسجَّل النظر التاريخي أنَّ فيلسوفاً مثل أرسطو اعتقد أنَّ الأجسام الثقيلة تسقط بسرعة أكبر من الأجسام الخفيفة؛ في حين أنَّ «مُنجزات» العلوم الحديثة استطاعت أن تثبت أنَّ كلَّ الأجسام تسقط بِسرعةٍ واحدة. فهذا النوع من النظر التاريخي هو حساب لتزايد التقدُّم بحيث يُعدَّ ما هو كل مرة أكثر جِدَّة أكثر تقدُّماً.

لكن بجانب النظر التاريخي ندَّعي أنَّ التمعُّن التاريخي مُمكن، بل لا مناص منه يوماً ما. وسيسأل التمعُّن التاريخي [52] عن ماهية التجربة الأساسية وماهية تصوُّر الأساسي الذي كان لليونان بعامة ولأرسطو بخاصة لـ «الطبيعة»، وللجسم، وللحركة، وللمحلِّ وللزمان. وسيعرف التمعُّن التاريخي أنَّ التجربة الأساسية الأرسطية واليونانية للطبيعة لم تكن تسمح بأن تُرى وتعيَّن سرعة سقوط

الأجسام الثقيلة والخفيفة والمحلّ المنتمي إليها على نحوٍ مُخالف للطريقة التي عُيِّنَتْ بها. إنّ التمعّن التاريخي سيعرف أنّ النظرية اليونانية المُتعلّقة بحوادث الطبيعة لا تستند إلى مُلاحظات غير كافية، بل تستند إلى تصوّر آخر - بل ربّما أعمق - للطبيعة يسبق كلّ المُلاحظات الفردية. إذ كانت «الفيزياء» تعني لأرسطو ميتافيزيقا الطبيعة بالذات.

وسيعرف التمعّن التاريخي أنّ علم الطبيعة الحديث يقوم هو أيضًا، وهو بالذات، على ميتافيزيقا - مهما كان معروفًا على نحوٍ لا مشروط وراسخ ومفهوم من تلقاء نفسه أنّ أغلب الباحثين لا يمتلكون أدنى تخمين لذلك. إنّ التمعّن التاريخي في أسس علم الطبيعة الحديث سيعرف أنّه حتى الوقائع، التي كثيرًا ما يُعتدّ بها، والتي يرى العلم التجريبي الحديث أنّها الفعليّ الوحيد، لا تُصبح هي أنفُسها مرئية وقابلة للتعليل بِصفتها وقائع إلّا في ضوء ميتافيزيقا للطبيعة مُعيّنة كليًا، وهي ميتافيزيقا ليست أقلّ تأثيرًا بسبب أنّ الباحثين الحاليين لا يدرون عنها شيئًا. أمّا الباحثون العظام الذين أسسوا علم الطبيعة الحديث فكانوا وسيظلّون بالذات عظماء لأنهم كانوا يمتلكون قوّة التفكير المبدئي والشغف به، والتربية أيضًا.

وسيعرف التمعّن التاريخي أنّه لا معنى البتّة لأنّ نقيس ببساطة نظرية الحركة عند أرسطو من حيث نتائجها على أساس نظرية غاليليه (Galilei) وأنّ نُعدّ الأولى مُتأخّرة والثانية مُتقدّمة؛ ذلك بأنّ الطبيعة لها في كل مرة معنى [53] آخر تمامًا. وإذا حسبنا الأمور تاريخيًا فإنّ علم الطبيعة الحديث بلا شكّ أكثر تقدّمًا من علم الطبيعة اليوناني، إذا كان التحكّم التقني في الطبيعة، ومن ثمّ تدميرها أيضًا، تقدّمًا - بإزاء صيانة الطبيعة بِصفتها قوّة ميتافيزيقية. أمّا إذا فكرنا على أساس التمعّن التاريخي فإنّ علم الطبيعة الحديث المُتقدّم هذا ليس بمقدارٍ مِثقال ذرّة أكثر حقيقيّة من علم الطبيعة اليوناني، بل هو على العكس أكثر لاهقيقيّة في أفضل الأحوال، لأنّه يبقى غارقًا تمامًا في منهجيّته ولأنّه بفعل صخب الاكتشافات ينفلت منه الموضوع الحق لهذه الاكتشافات: الطبيعة وصلة الإنسان بها وموقعه فيها.

وتفقد المُقارنة والمُقايضة التاريخيتان بين الماضي والحالي إلى نتيجة تقدّم الراهن. أما التمتعُّ التاريخي في ما كان وفي المُقبل فيعود إلى رؤية أنّ الصِّلة أو اللّاصِلة الحاليتين بالطبيعة فاقدة لكل أرضية، إلى رؤية أنّ علوم الطبيعة، ككلّ العلوم بعامة، تُعاني على الرُّغم من تقدّمها - أو ربّما بسبب هذا التقدم - أزمة. نعم يجب - كما نسمع الآن - «أنّ تصمت اليوم أخيراً الثرثرة بشأن أزمة العلم» (الخطاب الذي ألقاه الرئيس الحالي للجامعة لِمُناسبة افتتاح موسم التسجيل، في بداية شهر ديسمبر/كانون الأول عام 1937). إلّا أنّ «أزمة» العلم لا تُكمن في عدم وجود «كراسي جامعية» إلى اليوم في مواد ما قبل التاريخ وعلوم الشُّعوب وعلوم السُّلالات وغيرها، ولا أيضًا في أنّ العلم لم يكن إلى الآن «قريبًا من الحياة» بما فيه الكفاية - إنّهُ بالعكس مُفرط في القُرب منها. ويُمكن بلا شكّ أن يغيب الحديث عن هذه الأشياء بِصفتها «أزمة» للعلم. فُمُخْتلقو هذه الأزمة يُوافِقون في العمق تمامًا العلم القائم إلى الآن ويسقطون في أحضانه، بل يُصبحون أفضل المُدافعين عنه، حالما يتوقّفون على مناصبهم الملائمة. لكن «الأزمة» بلا شكّ شيء آخر ولا تعود إلى عام 1933 ولا إلى عام 1918 ولا حتى إلى القرن 19 الذي يُرمى بكل سوء، بل إلى بداية العصر الحديث التي لم تكن خطأ، [54] بل كانت قدرًا لا يُمكن تخطّيه إلّا بفضل قدر.

وُمكن أن تُكمن أشدُّ أزمةٍ للعلم الحالي بالذات في أنّه لا يُخَمِّن البتّة الأزمة التي يتخبّط فيها؛ في أنّه يعتقد أنّه مُؤكد على نحوٍ كافٍ بفضل انتصاراته ونتائجه الملموسة. لكن كلّ ما هو روحي وكلّ ما يُريد أن يسود بِصفته قوّة روحية وأنّ يكون أكثر من مُجرّد تدبير مهني لا يكون أبدًا مُؤكدًا بفضل نجاحه وفائدته فقط.

ويضع التمتعُّ التاريخي حاضِر العلم نفسه موضع سؤال ويقضي على اعتقاده في التقدّم، لأنّ هذا التمتعُّ يجعلنا نعرف أنّه ليس هُناك تقدّم في ما هو جوهرِي، بل ليس هُناك سوى تحوّل الشيء نفسه. وقد يكون النُظَرُ التاريخي بالنسبة إلى علوم الطبيعة وإلى كلّ علمٍ مُجرّد إضافة خارجية للاطلاع على ماضيه

الخاص بصفته شيئاً مُتجاوزاً. أما التمتع التاريخي فينتهي إلى ماهية كل علم، إذا كان هذا الأخير يدعي أنه يهيئ، فيما وراء النتائج المفيدة، معرفةً جوهرية بميدانه وبمجال الكون الخاص به ويُشكّلها.

ولا تزال العلوم، بل مؤسستها الحالية - الجامعة - التي لم تظَلْ سوى مُجمّع له طابع إداري، بعيدة جدًا عن أن تُخَمِّن شيئاً بشأن ضرورة التمتع التاريخي. فلم؟ لأنّ هذا التمييز بين النظر التاريخي والتمتع التاريخي، الذي يُزعم أنه مُجرّد، لم يُجرب ولم يُؤخَذ به، بل كذلك لا يُراد في البداية الأخذ به. فنحن قد اعتدنا منذ أمد طويل أنّ الباحث يُمكن أن يُحيل داخل مجاله على إنجازات مُعترف بها وفي الوقت نفسه يحق له، في غياب مُحزن للتخمين، أن يُغفَلَ كل ما يمنح عمله أساسه ومشروعته. بل إنّنا نجد ذلك «رائعاً». لقد انزلنا منذ زمن بعيد إلى النزعة الأمريكية المُقفرة التي يرى مبدؤها [55] أنّ الحقيقي هو ما يضمن النجاح؛ وأنّ كلّ ما خلا ذلك «تأمل نظري»، أي «أحلام بعيدة عن الحياة». إنّنا نسترسِل سلفاً مرّةً أخرى في الحديث - أعني كلّ أولئك الذين كان يُواجه بعضهم بعضاً قبل وقت وجيز بصفتهم أعداء، لكنهم مُتلازمون في العمق دائماً - في تفاؤل مرح، بل رطب يُريد أن ينعش مرّةً أخرى⁹¹ Gaudeamus Ergo bibamus igitur⁹² بصفته تتويجاً للحياة الأكاديمية (خطاب عميد كلية الطب لمناسبة التسجيل). فكم على الألمان أن يُمعِنوا مرّةً بعد أخرى في العمى، وإلى متى عليهم أن يُواصلوا فعل ذلك؟

التفاؤل شيء جميل، لكنّه ليس سوى كُبحٍ للتشاؤم؛ والتشاؤم ونقيضه يشان معاً في الأساس من تصوّر للواقع، ومن ثمّ للتاريخ، صفقةً يحسب المرء آفاقها

91 أنشودة من أشهر الأناشيد الطلابية التقليدية، حُررت أصلاً باللغة اللاتينية، ويعني عنوانها «دعنا إذن نمرح»، وهي أغنية يُرددها الطلبة، معروفة في ألمانيا وفي كثير من الدول الأوروبية وكذلك خارج أوروبا.

92 عنوان باللغة اللاتينية لقصيدة كتبها غوته سنة 1810، ويعني العنوان «دعونا إذن نشرب»، اشتهرت هي أيضاً بصفته أنشودة طلابية.

أحياناً بصفتها حافلة بالأمل وأحياناً بصفتها بعكس ذلك. ولا وجود للتفاوت والتشاؤم إلا داخل النظر التاريخي للتاريخ. والمتفائلون هم الذين لم يتخلَّصوا من التشاؤم - فلماذا ينبغي بخلاف ذلك أن يكونوا متفائلين؟ أما التمعُّن التاريخي فيقوم خارج هذا التعارض بين التفاؤل والتشاؤم، لأنه لا يحسب على أساس غبطة التقدُّم ولا على أساس لا غبطة ركود التقدُّم ولا التقهقر أيضاً، بل إنَّ التمعُّن التاريخي يعمل على تهْيء كينونة تاريخية في مُستوى عظمة القدر، في مُستوى لحظات أوج «الكُون».

ويجب أن تُلَمَّح هذه الإشارات إلى أنَّ التمييز بين النظر التاريخي والتمعُّن التاريخي ليس عملاً فكرياً «نظرياً» مُحلَّقاً في الفضاء، بل هو أكثر الضرورات صلابة لقرار يُقرَّر، من خلال الاضطلاع به أو تفويته، ما يتعلَّق بأنفسنا نحن وما يتعلَّق بمصير تاريخنا (وما يتعلَّق أيضاً بالجامعة الألمانية التي نسير فيها سلفاً، بحسب رأي جمهور الأساتذة العديمي التفكير بمقتضى مهنتهم، مثلما [56] كان الأمر في أيام فيلهلم الثاني⁹³ (Wilhelm II.)، باتجاه الأزمنة الرائعة)⁹⁴.

(2) الطريق من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية

فرضت علينا مهمة هذه المحاضرة تمعُّناً تاريخياً. إذ نسأل سؤال الحقيقة. وقد ارتكزنا على تصوُّر الحقيقة بصفتها صواباً للقضية، ذلك التصوُّر الشائع والموروث منذ أمد بعيد. وقد وجدنا في هذا التصوُّر أمراً جديراً بالسؤال - انفتاح الكائن بإزاء الإنسان وانفتاح الإنسان للكَائِن. وقد عَدَدْنَا هذا الانفتاح أساس إمكان الصواب. لكن الأساس هو الأكثر أصلية. وعليه يجب أن ينطوي ذلك الانفتاحُ الجدير بالسؤال على ماهية الحقيقة التي هي أكثر أصلية. لكن ذلك

93 آخر ملوك بروسيا (1859-1941)، اعتلى عرش بروسيا سنة 1888، وأُجبر على التنازل عن العرش سنة 1918 إثر هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى وإعلان قيام جمهورية فايمار، ونفي إلى هولندا التي عاش فيها إلى أن توفي ودُفن فيها.

94 لا ينبغي أن يخفى علينا ما تنطوي عليه هذه الإشارة من سخريّة.

لا يكون إلّا على افتراض أنّ ذلك التصوّر الموروث للحقيقة يقول سلفاً هو أيضاً وعموماً وعلى نحو مُعلّل شيئاً عن ماهيّة الحقيقة. فما أمر ذلك؟

فكيف وبِمَ علّلَ هذا التصوّر لماهية الحقيقي بصفته صواباً للقضية عندما وضعه أرسطو أوّل مرة؟ وكيف يُمكن عموماً تعليل تحديد ماهية شيء ما، سواء كانت ماهية الحقيقي أو ماهية الجميل أو ماهية النبات أو ماهية التقنية، إلخ؟ وماذا ينبغي أن نفهم عموماً من ماهية شيء ما؟ وما هذا نفسه الذي نعنيه بكلمة «ماهية» في الحقيقة؟ ويُمكن أن نوجز السؤال فنقول: أين تكمن حقيقة الماهية؟

فبسؤالنا عن ماهية الحقيقة وبمحاولة تعليل تعيين ماهية الحقيقي دُفعنا إلى السؤال عن حقيقة الماهية. وهذا كلّ لا إشكال فيه، ما دام الأمر يتعلّق بسؤال فلسفي. ففي مثل هذا السؤال لا ينبغي أن يبقى أي شيء بلا سؤال. لكن إذا سألنا عن ماهية الحقيقي من غير أن نتفاهم في الوقت نفسه بشأن ما نعنيه بالسؤال [57] عن الماهية، فإننا لا نسأل إلّا نصف سؤال، ومن الناحية الفلسفية: لا نسأل البتّة.

وما دُمنا نسأل الآن عن كيفية تعليل أرسطو تعيين ماهية الحقيقي، فيجب أن نصل إلى وضوح بشأن ما نفهمه هنا عموماً من كلمة «ماهية». وتزداد ضرورة هذا لأنّ تحديد ماهية الماهية وحقيقتها عند أرسطو وأفلاطون أصبح مرجعياً في الزمن اللاحق وامتدّ ذلك إلى اليوم، تماماً مثل تعيينهما لماهية الحقيقة. وهذا الترابط ليس عرضياً.

[58] الفصل الثاني

السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية

§17 تمنع تاريخي في التعيين الأرسطي-الأفلاطوني لماهوية الماهية

(أ) التحديدات الأربعة لماهوية الماهية لدى أرسطو

نُحاول الآن التمعّن في التعيين الأرسطي-الأفلاطوني لماهوية الماهية. إذ يُقال إنّ «ماهية» شيء مثلاً هي ذلك الكلّي والواحد، الذي يصح في الحالات الفردية والمتعدّدة. إذ تدل ماهية «الطاولة» على ما ينتسب بصفته هو نفسه⁹⁵ لكلّ طاولة من حيث هي طاولة. لهذا فالكلّي هو ذلك الذي يُعدّ حاسماً «فوق مجموع» تفرّداته الفعلية والممكنة. ويُسمّى فلاسفة اليونان ما يمتدّ من فوق على شيء ما ويصح فيه فيه *katá* (قارن *kategoria*). والمجموع الذي يضم في ذاته كلّ الفردي يُسمى *hólon*. وهكذا فالماهية التي تصح في الكثير هي: *to kathólon*.

هذه «الماهية» تأتي⁹⁶، إن جاز التعبير، فوق المفرد ولهذا تُفهم أيضاً بصفتها *génos*. وقد اعتاد المرء أن يُترجم هذا الاسم بـ جنس⁹⁷: «طاولة على

als Selbiges.

95

يجب الانتباه إلى القرابة اللغوية بين الفعل *herkommen* الذي يعني أتى من، والاسم *Herkunft* الذي يدل على المصدر أو الأصل كما سيُتضح في نهاية الفقرة.

96

Gattung.

97

الْعُموم» هي جنس أنواع الطاولة: طاولة الأكل، وطاولة الكتابة، وطاولة الخياطة، التي لا توجد هي نفسها فعلياً إلا في تفرّداتها المتنوعة. لكن كلمة génos تعني هنا فوق ذلك الدلالة الأصلية للكلمة: السلالة، والنسب، والأصل. وبفعل سيطرة المنطق وَحَدَهُ تحوّل الـ génos (الأصل) إلى génos بمعنى «الجنس»، بمعنى الكلية التي هي أعلى من كلية «النوع».

والماهيّة هي ما يستمد منه الشيء المفرد، وبالذات [59] في ما هو، أصله، ما ينحدر منه. لهذا يُمكن أيضاً أن تُفهم ماهيّة الشيء، أي ماهيّة الفردي كلّ مرة، بصفتها «ما» كان الفردي على نحو ما قبل أن يُصبح الفردي الذي هو «هو». فلو لم تكن هناك سلفاً - على أي نحو كان - الطاولة على الْعُموم، لما كان من الممكن أبداً صنع طاولة فردية؛ وسيغيب عُموماً ما ينبغي أن تصبحه هذه الطاولة الفردية بصفتها طاولة. لهذا يفهم أرسطو الماهيّة أيضاً بصفتها كَوْن (einaí) الكائن الفردي الذي كان سلفاً (tí en) له - للكائن الفردي - قبل أن يصير هذا الفردي. وبناءً على ذلك فالتعبير الذي يدل على الماهيّة هو: to tí en einaí.

وكل هذه التعيينات لماهويّة الماهيّة، to kathólou (على الْعُموم)، to génos (الأصل)، to tí en einaí (كون-ما-كان)، تُفهم الماهيّة بصفتها ما يكمن سلفاً ومن ثمّ في أساس الشيء الفردي - hupo/keímenon.

من هنا نفهم الآن الجُملة التي يبدأ بها أرسطو بحثه الحق عن الماهيّة بما هي كذلك: $\lambda \acute{\epsilon} \gamma \epsilon \tau \alpha \iota \ d \ he \ ousia, \ ei \ me \ pleonaxos, \ all \ en \ téttarsí \ ge \ málista$:⁹⁸ لكن تُسمى (وتُتصوّر) «الماهيّة» [ترجمة مؤقتة حسب التأويل المعتاد]، إن لم يكن بكمييات أكثر تعدّداً، ففي الغالب بأربع كمّيّات. $kai \ gar \ to \ tí \ en \ einaí \ kai \ to \ kathólou \ kai \ to \ génos \ ousia \ dokei \ einaí \ hekástou, \ kai \ téttarton \ touton \ to \ hupokeímenon$:⁹⁹ فيظهر أنّ «كون-ما-كان» أو «على الْعُموم» أو الأصل أيضاً

Aristotelis Metaphysica. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. Z 3, 1028 b 33 ff. 98

[المؤلف]

ebd. [المؤلف] 99

يُشكل ماهية الفردي كلّ مرة وكذلك التحديد الرابع بين هذه التحديدات: ما يقوم بصفته أساساً¹⁰⁰.

ويشير قول أرسطو هنا - dokei «هكذا يظهر» - إلى أنّه هو نفسه لا يَعُدّ كلّ هذه التحديدات الأربعة للماهية، التي رسمتها سلفاً الفلسفة الأفلاطونية، تعييناتٍ للماهوية. وفي تحليلات هذه الدراسة (الميتافيزيقا Z) يعرض كيف يحسم الأمر بتفصيل [60] (يُعَدُّ génos و kathóλου).

(ب) الماهية بصفته مائية¹⁰¹ كائن. المائية ك idéa:

الحاضر دوماً، ما يلمح قبلاً، المنظر (eidos)

لا نتمنّ إلا في الأساسي في تعيين ماهوية الماهية، في كيفية تحديدها في الفلسفة الأفلاطونية-الأرسطية على نحو نهائي ومرجعي بالنسبة إلى الزمن اللاحق؛ أي نتمنّ في ما نعتقده نحن أنفسنا عادة - ولو بصورة لامُعينة جداً - عندما نتكلّم على «ماهية» شيء. وإذا تأتّى لنا أن نُعيّن من كتب ما نعنيه بكلمة ماهية، فسنكون أيضًا قادرين على أن نتابع على نحو أدق كيفية تحديد ماهية شيء ما - إذن ماهية الحقيقي مثلاً - وفهمها وتعليلها، ونوع التعليل الذي ينتمي إلى الحقيقي نفسه - بمقتضى ماهيته.

والتحديد الأول الذي يُورده أرسطو بشأن الماهية هو أن الماهية - الماهية «طاولة» مثلاً - تتضمن الكلّي، ما هو مُشترك في كل الطاولات المفردة وما يصحّ من ثمّ في قضية بشأنها تتعلّق بكلّ الطاولات المفردة. وطابع الماهية هذا، كونها المُشترك بإزاء الفردي، سبق أن أبرزه أفلاطون وأطلق عليه اسم to koinón. ومنذ ذلك الحين بقي تحديد الماهية هذا، كونها الكلّي، التحديد الأكثر تداولاً أيضًا، والأكثر سطحية بلا شك. فليست هناك حاجة إلى تأمل

مُستفيض لكي نعرف أنّ تحديد الماهية بصفتها *koinón*، بصفتها المشترك في الفردي المتعدد، غير كافٍ. فذلك الذي يُشكّل ماهية الطاولة ليس ماهيةً لأنّه يصحّ في الطاولات الفردية المتعددة الفعلية والممكنة، بل بالعكس: إذ لا يمكن أن يصحّ في الطاولات المفردة إلاّ لأنّه الماهية. إنّ طابع الـ *koinón* [61] لا يمكن أن يكون هو الميزة الحق للماهية، بل ليس في أحسن الأحوال سوى نتيجة للماهية. ويجب أن نقول «في أحسن الأحوال»، لأننا عندما نسأل عن ماهية أفلاطون أو فريدريخ العظيم (Friedrich der Große)¹⁰²، فإننا نبحث بلا شك عن ماهية هذا الإنسان الفرد، بل عن ماهية ما هو بالذات بمقتضى «ماهيته» فريد وواحد - عن تلك الماهية التي تقصي بالذات عن نفسها أن تصح في الكثيرين.

هكذا يتّضح أنّ الماهوي¹⁰³ في الماهية لا يمكن أن يكون هو الـ *koinón*، بل ما يسمح بأن تصح الماهية في أفراد كثيرين أو يفرض ذلك. لكن ما هذا؟ ماذا يقول بهذا الشأن المفكران اللذان عيّنا على نحوٍ حاسم كلّ الكلام والرأي الغربي بشأن ماهية الأشياء؟

إذا فحصنا بقية تحديدات الماهية التي عرضناها ابتداءً من أرسطو، فإننا نصادف تعييناً بسيطاً جداً بحيث إنّه لا يقول لنا شيئاً: ماهية شيء ما هي ما نبحث عنه عندما نسأل: *tí estin* - ماذا يكون هذا¹⁰⁴؟ ماذا يكون هذا هنا وذاك هناك؟ نبته، منزل. الماهية هي الـ *tí einai*، ما-يكون¹⁰⁵ الكائن. والسؤال عمّا يكون شيء ما مُتداول جداً لدينا ولدى الأجيال السابقة. فما يكون شيء ما هو ماهيته. لكن ما هذا الآن الـ «ما» نفسه؟ هل هناك جواب عن هذا السؤال أيضاً؟ لا شك في ذلك. فقد قدّم أفلاطون هذا الجواب. ما يكون شيء ما، الماهية¹⁰⁶

102 Friedrich der Große: فريدريخ العظيم أو فريدريخ الثاني، ملك بروسيا من عام 1740 إلى عام 1786.

103 das Wesentliche.

104 Was ist dies?: ما هذا؟ ترجمناها ترجمةً حرفيةً في المتن حتى نظهر فعل الكون.

105 das Was-sein.

(to tí einai)، منزل أو إنسان مثلاً، هو ما يكون حاضراً دائماً في ما نُطلق عليه هذا الاسم. والثابت في كلّ المنازل مهما كانت مُختلفة هو ما تكون، «منزل»، والعكس صحيح: ما تكون، المنازل في كلّ اختلافها وتغيّرها، هو الثابت. فلا يُمكن أن يتداعى منزل لو لم يكن منزلاً.

إلا أن هذا الثابت هو في الوقت نفسه ما نُلّمحه قبلاً، من غير أن نُلحظه قصداً، في كل ما يتجلّى عندما تُسميه ونجربه بِصفته ما هو. فعندما ندخل منزلاً، فإننا ننتبه [62] إلى الباب والسلم والممرّات والغرف، إليها فقط، وإلا فلن نستطيع أن نتحرّك فيه. وبإزاء ذلك نحن لا ننتبه صراحة على النحو نفسه إلى ذلك الذي هو كلّ هذه الأشياء بكيفية مُوحّدة، إلى المنزل. ومع ذلك - هذا بالذات، ما يكون، المنزل، الماهية، يُلمح قبلاً ودائماً، لكن من غير أن يُلحَظ صراحة. ذلك بأننا إذا أردنا أن نُلحَظ الماهية، فإننا لن نتمكن أبداً من دخول المنزل والإقامة فيه. ومع ذلك نقول مرّة أخرى: ما يكون هذا، ذلك الثابت، يُلمح مع ذلك قبلاً وبالضبط ضرورة. والذي تعنيه لَمَح باليونانية هو idein؛ ويُسمّى ما يُلمح في كونه ملموحاً idéa. ويُلمح ما بِصفته يُعطي الكائن نفسه قبلاً ودائماً. وما يكون، الماهية، هو ال idéa؛ وبإزاء ذلك، «المثال»¹⁰⁷ هو الماهية وهذه هي الماهية. وتعني idéa بالضبط إذا فكّرنا فيها يونانياً: المَنظَر¹⁰⁸، الذي يُقدّمه شيء ما، المظهر¹⁰⁹ الذي له والذي يعرضه أمامه بمعنى ما للنظر، eidos. إنه على أساس هذا الذي يُلمح سلفاً ودائماً وحده والذي مع ذلك لا يُلحَظ صراحة، المنزل مثلاً، يُمكن أن نُجرّب وأن نستعمل هذا الباب بِصفته باباً، وهذا السلم بِصفته سلماً يفضي إلى هذا الطابق مع هذه الغرف. ماذا سيحدث إذن - إذا غاب هذا الذي يُلمح؟ يُمكنكم أن تفكّروا أنتم بأنفسكم في ذلك إلى نهايته.

106 das Wassein : الماهية، لكن يجب أن نفهم الماهية بمعنى ما يكون شيء ما، حتى لا تختفي علاقة الماهية بالكون، وهي العلاقة التي يُشدّد عليها هايدغر.

107 die Idee.

108 der Anblick.

109 das Aussehen.

ماهية Wesen
 to kathólou
 to génos
 قُبلياً to tí en einai (a priori)
 حامل to hupokeímenon (subjectum)
 to koinón
 مائية to tí estin (quidditas)
 to eidos
 idéa
 ماهية ousía (essentia)

[63] إعادة

1) تحديدات أربعة لماهوية الماهية لدى أرسطو. المائية لدى افلاطون: الـ idéa بصفتها ما يلمح قبلاً، المنظر

نحن أمام السؤال الآتي: كيف يُعلّل أرسطو - أي كيف تُعلّل الفلسفة اليونانية عُمومًا - ماهية الحقيقة وتحديد ماهية الحقيقة بصفتها صوابًا للقضية؟ لكي نحصل على الجواب يجب أن نسأل أيضًا قبل ذلك: كيف يفهم فلاسفة اليونان ما نسميه ماهية؟ وأين تكمن عندهم ماهوية الماهية؟

حاولنا في البداية اعتمادًا على أرسطو، «الميتافيزيقا» Z، أن نوضح على نحو إجماليّ أنّ شيئًا ما، عُمومًا هُنا - أي في صدد ماهوية الماهية - يُحدّد، وأنّ نوضح كيفية إمكان تحديده. وهُنا وصلنا إلى الآتي: يحصي أرسطو أساسًا أربعة تحديدات لماهوية الماهية مترابطة من حيث المضمون ويُمكن جمعها تحت واحد منها.

1. الماهية هي ما يكون شيء ما عُمومًا وإطلاقًا، ما يصح في مجموع الحالات الفردية: to kathólou.

2. الماهية هي ما منه يستمد كلُّ شيء في ما هو بصفته هو أصله، وما ينحدر منه: to génos؛ فمَنْزَلُ مُفْرَد ينحدر من الجنس: مَنْزَلُ عُمومًا.

3. لهذا يُمكن أيضًا أن تُنعت الماهية بأنها ما كان شيء ما سلفًا قبل أن يُصبح ما هو بصفته هذا الفردي. إنَّ منزلًا فرديًا لم يُصبح منزلًا فقط من حيث هو فردي، بل إنَّ ما هو بصفته هذا الفردي - أي «منزل» - كان سلفًا. وهو لم يكن لأنَّه قبل هذا المنزل الفردي مثلًا كانت هناك منازل فردية أخرى، بل لأنَّه لكي يُمكن أن يُصبح ويكون أصلًا هذا المنزل أو ذاك ما هو، يجب أن يكون هناك «المنزل على العموم» [64] وأن يكون مُعطى. فـ «المنزل» هو بناءً على ذلك، بإزاء المنزل الفردي المشيّد، ما كان سلفًا - to tí en einai. ويرتبط بهذا التعيين ذلك التعيين الذي بقي شائعًا في التفكير الغربي اللاحق ولَقِيَ صيغته الخاصة قبل كل شيء في الفلسفة الكانطية: الماهية هي السابقة من حيث الشيء¹¹⁰، وما ويأتي من قبل يكون: *a priori* قبلًا.

4. في كلّ هذه التعيينات تُعدّ الماهية دائمًا ما يقوم فوق الفردي وقبْلُه، من حيث هو ما يقوم تحت الفردي بصفته أساسه: to hupokeímenon.

بعد هذه النظرة الإجمالية الأولى كان علينا أن نُحصر على نحو أدق ما نعينه بالضبط بـ «ماهية»، ولا سيّما أن مفهومنا للماهية يقوم كليًا على المفهوم اليوناني.

وتحديدُ الماهية الأكثرُ شيوعًا الذي لا يزال اليوم مُعتادًا، لكنّه أيضًا الأكثر سطحية، هو الذي ذكرناه في البداية: الماهية - to kathóλου، ما فهمه أفلاطون نفسه بصفته to koinón. لكن تأملًا وجيزًا أبرز أن كلية الكلّي وصلاحيته للكثير ليستا هُما الماهوي في الماهية، بل هُما ليستا سوى نتيجة. الكلّي «الطاولة على العموم» ليس هو الماهية لأنَّه يصح في كثير من الطاولات الفردية، بل إنَّه يصح ويُمكن أن يصح فيها لأنَّ في هذا الكلّي، المُشترك في مجموع الفردي، الشيء نفسه¹¹¹ ولأنَّ الماهية تُكمن في هذا.

110 der Sache nach؛ الأسبقية هي من حيث الشيء وليس من حيث الزمان.

فما هذا الآن الشيء نفسه¹¹² إذا أخذناه في ذاته¹¹³، بغض النظر عن ارتباطه بالحالات الفردية الذي هو دائماً ارتباط لاحق فقط؟ قلنا إنّ الماهية هي ما يكون شيء ما *to ti estin* (quidditas). فما الآن ما يكون شيء ما، الماهية؟ يظهر أنّه لا يمكن أن يكون هناك جواب عن هذا السؤال. ومع ذلك قدّم أفلاطون جواباً، وهو جواب ربّما أصبح في التفكير الغربي من أغنى التحديدات الفلسفية بالنتائج والتأثير وأملتها بالعواقب: الماهية هي ما يكون شيء ما؛ وما يكون الفردي في كل مرة تلاقيه بصفته ذلك الذي نلمحه كلّ مرة عند تعاملنا مع الفردي. فعند دخولنا إلى منزل وإقامتنا فيه يكون في نظرنا دائماً «المنزل»، [65] المنزلي¹¹⁴. ولو لم يُلمح هذا، لما أمكن فقط أن نُجرّب ونطأ السلم والممر والغرفة والسقف والقبو. لكن هذا المنزلي الذي يقوم هنا في النظر لا يكون خلال ذلك مرئياً وملحوظاً كهذه النافذة الفردية مثلاً التي تتجه إليها لإغلاقها. غير أنّ المنزلي لا يُلحظ أيضاً جانبياً فقط. إنّهُ لا يُلحظ البتّة ويكون مع ذلك في النظر وبالذات على نحوٍ مُتميز: إنّهُ يُلمح قبلاً. والنظر واللمح هما باليونانية *idein*، ويُسمّى ما يُلمح في كونه ملموحاً *idéa*. ويُلمح ما يكون شيء ما، الماهية-الماهية. وهكذا فإنّ ماهية شيء ما هي «المثال»¹¹⁵، والعكس صحيح: فَـ «المثال»، ما يُلمح بهذا المعنى المعين، المنظر الذي يُقدّمه شيء ما في ما هو، هو ماهيته.

(2) من أجل فهم الماهية التي تلمح سلفاً

لو لم نكن في تصرفنا المباشر إزاء الكائنات الفردية نلمح في كل مرة الماهية سلفاً، وبتعبير أفلاطون: لو لم نكن نلمح سلفاً «مثل» الأشياء الفردية، لبقينا عاجزين عن رؤية كل ما تكوّنه الأشياء هكذا وهكذا، هنا والآن وفي

dieses Selbige.

112

in sich.

113

114 das Haushafte: المنزلي، بمعنى ما يُميّز المنزل بصفته منزلاً ويجعله منزلاً.

115 Idee: المقصود هنا المثال بالمعنى الأفلاطوني.

علاقاتها كل مرة. وأكثر من ذلك: أننا لا نستطيع أن نُجرب ونعيّن أيضًا الفردي في الأشياء إلا بحسب كيفية لمُحنا للماهية وكيفيته. ويتقرّر ما نراه فعلاً في الفردي كلّ مرة بحسب ما يقوم في النظر المُسبق¹¹⁶ وكيف يقوم في النظر المُسبق. وهذا الوضع الأساسي الذي لا يُنتبه إليه في التفكير المُعتاد أبداً على الرّغم من كل الإشارة إليها إلا نادراً يُصبح واضحاً جدّاً في ضوء الحالة المُعاكسة. فلذلك، هناك مثال يغلّق بالذهن على نحو خاص.

ففي مَجْرى المعارك حول حصن فيردان (Verdun) في أوائل سنة 1916 كان يتعيّن الهجوم على قلعة فو (Vaux). وكان قائد الفرقة التي نيّط بها الهجوم يتوقّع ذلك في ليلة ما بين 8 من مارس/آذار و9 منه. وخلال الليل ورد [66] إلى مركز قيادة الفرقة خبر من قائد للخيالة: «بلغتُ مع ثلاث سرايا حصن فو». ونشر الجنرال في اللّيل الخبر بالصيغة الآتية: «حدث الاستيلاء على قلعة فو». وفي اللّحظة نفسها أصبح معلوماً لدى كل الجبهة الأمر الآتي: استولينا على الحصن! وعند الفجر توجّهت مئات المناظر المُكبّرة نحو الحصن. فرأى المرء الراية السوداء-البيضاء-الحمراء¹¹⁷ تُرفرف على الحصن؛ ورأى المرء جنوداً ألمانين يجولون أمام الحصن؛ ورأى المرء أهرام البنادق قائمة هناك. وقدّم ولي العهد شخصياً وسام الاستحقاق لقائد الفرقة. وبمُجرّد أن غادر ولي العهد مركز القيادة حمل أحد السعاة خبراً مفاده أن كلّ ذلك كان خطأ وأنّ القلعة بيد الفرنسيين - وهكذا كان الأمر بالفعل.

فهل كانت الراية السوداء-البيضاء-الحمراء والجنود الذين يجولون وأهرام البنادق «خطأ في الرؤية»؟ لا - فكلّ الذين نظروا عبر المنظار المُكبّر رأوا بكيفية صائبة تماماً؛ ولم يكن ممكناً أن يروا غير ما رأوا. فلم يكن الخطأ كامناً في الرؤية، بل في ما كان قائماً في نظرهم المُسبق، الحصن المُقْتَحَم، وانطلاقاً من هذا النظر المُسبق أوّلوا ما رأوا هكذا وهكذا.

فكل ما نراه من تفاصيل يتعيّن دائماً انطلاّقاً ممّا يقوم في نظرنا المُسبق. فلم يكن الخطأ يكمن في الرؤية، بل في الخبر غير الدقيق لقائد الخيالة أو في تأويل الفرقه إياه تأويلاً غير كافٍ. فـ «بلغت الحصن» لا تعني سوى: إنني أمام حواجهه، ولا تعني: استوليت عليه. فهذا الخبر وتأويله ونشره خلق ذلك النظر المُسبق إلى القلعة التي أصبحت بذلك فقط *hupokeimenon* رؤية «غير صائبة» على ما يظهر. فليس الأساسي¹¹⁸ هو ما نعتقد مُلاحظته بدقة بل حتى بوساطة أدوات وأجهزة، بل هو النظر المُسبق الذي يفتح هو وَحدَهُ ميدان كلّ مُلاحظة. وهكذا فإننا في الغالب نعتقد، ونحن غارقون في المُلاحظة والمُشاهدة، أننا «نرى» كثيراً من الأشياء ومع ذلك لا نرى ما يكون. ويُمكن أن نقول بالطريقة التي يُفكر بها أفلاطون: إنّ [67] النظر المُسبق إلى المنظر الذي يقدّمه شيء ما، إلى *eidos* هذا الشيء، يُقدّم الـ *idéa*، ما يكون الكائن، ماهيته.

§18 التعيين اليوناني للماهية (المائية)

في أفق فهم الكون حضوراً دائماً

أ) تعيين الماهية (المائية) بِصفتها كائنية¹¹⁹ (*ousía*) الكائن. فهم الكون بِصفته حضوراً دائماً هو أساس تأويل الكائنية (*ousía*) بِصفتها *idéa*

بهذا يكون قد حُدِّدت ماهويّة الماهية بكيفية واضحة تماماً وفيما وراء مُجرّد المائية: الماهية هي ما-يكون¹²⁰ شيء ما، وهذا يتعيّن بِصفته المنظر المُهيمن، *idéa*. لكن كيف اهتدى أفلاطون إلى تحديد ماهويّة الماهية على هذا النحو؟ هل هذا التحديد مفهوم من تلقاء نفسه؟

118 das Wesentliche: الأساسي، الجوهرى، وتعني حرفياً الماهوي.

die Seiendheit.

119

120 das Was-sein: ما يكون شيء ما، مائية شيء ما.

ليس الأمر كذلك البتة، على الرغم من أننا كنا قد اعتدنا منذ عهد بعيد كلاماً على «المثل»¹²¹ خالياً بهذه الدرجة أو تلك من التفكير. لأنه إذا عُدِلَت الماهية بما يكون شيء ما - بمائته - فإن الماهية بذلك تُحدّد ما يكون كائن بصفته هذا الكائن. ففي الماهية من حيث هي مائية¹²² يكمن إذن تصوّر للكائن من جهة كونه. ويسمى الكائن باليونانية to on، وما يُعَيّن الكائن بما هو كائن على العموم، الكائن في كائنيته، الـ on في الـ ousía المُنتمية له، هو الـ koinón. ولأنّ فلاسفة اليونان يفهمون الماهية بصفته مائية¹²³ شيء ما ويؤولون المائية على أنّها «مثال»، فإنّ الماهية تعني كائنية¹²⁴ الكائن، الـ ousía، لهذا فإنّ ousía الـ on هي الـ idéa، لهذا يُمكننا ويحقّ لنا أن نُترجم ousía، التي تدلّ بالمعنى الحق على الكائنية وخذها، بكلمة «ماهية». وهذا ليس مفهوماً البتة من تلقاء نفسه، كما يعتقد المرء عموماً، وقبل كل شيء ليس كذلك تماماً في التفكير الحديث والحالي.

[68] وإذا كان فلاسفة اليونان يفهمون من الماهية ما-يكون شيء ما، فإنّ أساس ذلك هو أنّهم يُدركون كَوْن الكائن عموماً (الـ ousía) بصفته الثابت والحاضر في ثباته على الدوام الذي يتبدّى بصفته حاضراً ويُقدّم من حيث هو متبدّلاً منظراً - باختصار بصفته منظراً، idéa. وليس تأويل كائنية الكائن - أي الـ ousía - بـ idéa مُمكنًا وضروريًا إلّا على أساس هذا الفهم للكَوْن بصفته حضوراً ثابتاً ومُنفتحاً ومتبدّلاً.

(ب) تأمين الفهم اليوناني للـ idéa

لتأمين الفهم السليم أي اليوناني للـ idéa يجب أن نُؤكّد الآتي مرة أخرى:

die Ideen.

121

122 Wassein : ما-يكون شيء ما، مائيته.

123 das Wassein : المائية بمعنى ما يكون شيء ما. لذلك في تصوّر الماهية بصفته مائية من حيث هي ما يكون شيء ما يكمن تصوّر لكَوْن الكائن.

Seiendheit.

124

فال *eidōs - idéa* - هي المنظر الذي يُقدِّمه شيء ما في ما هو، ما يعرضه انطلاقاً من ذاته للنظر. لكن لماذا نُشدِّد على هذا الأمر؟

قد يُمكن - ولا سيَّما انطلاقاً من الطريقة الحديثة في التفكير - أن يعترض المرء مباشرة بأنَّ تحديد المائبة كـ *idéa* لا يُحقِّق بالذات ما طلبناه - تعيين المائبة في ذاتها¹²⁵. ذلك بأننا عندما نُحدِّد المائبة بِصفتها ما يُلَمَح، فإننا لا نعيِّنها إلَّا بالنظر إلى الكيفية التي بها تُلاقِها ونتصوِّرها - بالنظر إلى الكيفية التي تقوم بها بإزائنا، لا كما هي في ذاتها. وهذا الاعتراض المُمكن يُغفلُ أنَّ الكون بالذات يعني يونانياً: الحضور¹²⁶ البازغ المُتبدِّي. ولا شك في أنه تكمن في مفهوم الـ *idéa* الصِّلة بالـ *idein* بِصفتها كيفية التلقِّي. لكن تلقِّي الكائن بما هو كذلك ليس *idein* إلَّا لأنَّ الكائن من حيث هو كذلك هو المُتبدِّي - لأنَّه *idéa*.

لكن ينبغي هنا أن ننتبه في الوقت نفسه إلى أمر هو: أنَّه بمُجرد أن ضاع تصوُّر اليوناني للكائن بما هو كذلك، أي بمُجرد أن أصبح لامعِيناً ومُعْتاداً وباهتاً - ولا سيَّما بفعل «الترجمة»¹²⁷ إلى الرومانية - اندفعت بإزاء ذلك صلة الـ *idéa* بالـ *idein* إلى المُقدِّمة. ولم تُعد الـ *idéa* تفهم انطلاقاً من الكائن [69] وطابعه الأساسي الذي هو الحضور، بل باتت تُفهم بِصفتها مُقابلاً ونتيجة، إنَّ جاز التعبير، لنوع مُعيَّن من التصوُّر والتمثُّل. والمِثال ليس سوى تمثُّل (*idéa - perceptio - percipere*)؛ وفي الوقت نفسه تعميم التمثُّل على الفردي (ديكارت، النزعة الاسمية).

in ihm.

125

126 *das Anwesen*، يستعمل هايدغر هنا الصيغة الفعلية لِيشير إلى أنَّه يقصد فعل الحضور نفسه أو حَدِّثه.

127 *Über-setzung*؛ يفصل هايدغر بين شطري الكلمة لكي يدعو إلى فهمها بمعنييها معاً. ويُستعمل فعل *übersetzen* بداليتين مُختلفتين. ولا يظهر الفرق بين دلالي هذا الفعل إلَّا عند تصريفه أو النطق به: فعندما يُشدَّد على الشطر الأول (*über*)، فإنَّه يعني العبور من ضفَّة إلى أخرى، أو نقل شيء من ضفَّة إلى أخرى. أمَّا عندما يُشدَّد على الشطر الثاني (*setzen*) فيعني الترجمة، أي نقل كلمة أو نص من لغة إلى أخرى.

وإذا كانت كائنية الكائن تتعين لدى اليونان في المقام الأول من خلال ما يكون شيء ما، فذلك أيضًا ليس مُمكنًا إلا على أساس هذا التأويل اليوناني للكائن بصفته الحاضر على الدوام. ذلك بأن ما تكون الطاولة بصفته طاولة ينتمي إلى كلّ طاولة، سواء كانت قائمة بالفعل أو مُتخيّلة ومرغوبًا فيها فقط. فالمائية هي الثابت. أمّا أن تكون ثمة طاولة فردية «توجد»، كما نقول اليوم، فعليًا وأن تكون قائمة، فهذا، أي تحقّقها الفعليّ ووجودها، لا ينتمي البتّة إلى ماهيّتها. وإذا فكرنا أفلاطونيًا بصرامة فإنّ ماهية الكائن إنّما تُكدّر بفعل تحقّقها الفعلي بالذات، إنّها تفقد صفاءها ومن ثمّ بمعنى ما كليّتها. فعندما تتحقّق فعليًا ماهية الطاولة مثلاً في هذا الخشب المُعيّن في هذا الكبر والترتيب هنا والآن، فإنّه لا تكون أمانًا «فعليًا» سوى طاولة مُعيّنة، أمّا ماهية الطاولة فلا تكون بالذات ومن خلال هذه الطاولة الفردية مُتحقّقة تمامًا بكلّ إمكاناتها وتنويعاتها، بل تكون محصورة. إنّ الطاولة هنا والآن ليست بلا شكّ حسب التفكير والرؤية اليونانية-الأفلاطونية عمدًا، أي إنّها كائن (on)، لكنّها كائن يبقى، إذا قسناه بالماهية، وحيد الجانب ولذلك لا ينبغي - mé - أن يكون حقًا، إنّها¹²⁸ me on. ويرى فلاسفة اليونان أن ليس الكائن بالذات في الأشياء الفردية المحيطة بنا وفي علاقاتها هو هذا القائم «هنا والآن، هكذا وهكذا»، هذا الخاص هنا كل مرة، بل بالعكس هو ما يكون الخاصّ الفردي كلّ مرة، وما يُلمح مسبقًا، المثال. بهذا المعنى فإنّ أرسطو يُفكّر هو أيضًا - على الرّغم من وجود اختلافات مُعيّنة- أفلاطونيًا-يونانيًا.

لكنّا نقول اليوم عندما تكون طاولة بصفته هذه هنا والآن فعليًا، إنّها كائنة، إنّها «توجد»، في حين أنّ «المثال» [70] عندنا ليس سوى مُتمثّل ومُفكّر

128 me on؛ ال idea عند أفلاطون هي الكائن بالمعنى الحق، أمّا الأشياء الفردية فإنّها تحصر ال idea وتشوّهها، ولهذا يُطلق عليها أفلاطون اسم me on، إنّها ليست عمدًا محضًا، لكنها من جهة أخرى ليست كائنة بالمعنى الحق ولا يُمكن أن تحقّق المعنى الكامل للكائن on.

فيه، شيء مُتصوّر فقط وبالذات ليس فعلياً حقاً. لهذا «فالأفكار»¹²⁹ لا قيمة لها عندنا اليوم إذا لم تُحقّق فعلياً. فالمهم عندنا هو التحقق الفعلي والنجاح، بحيث إنّ الأفكار تضيع أخيراً خلال مُطاردة النجاح. لكن لا يُمكن تصعيد النجاح بما هو كذلك إلّا بالمزيد والمزيد من النجاح، أي بفضل العدد والمقدار. لهذا فإنّ المزيد من السرعة نجاح، أمّا فكرة «السرعة» فتظلّ هي هي وفي أفضل الأحوال تُصبح مُستهلكة وأكثر فراغاً.

ولا ينتمي الوجود الفعلي للفردى، إذا فكّرنا فيه يونانياً، إلى الماهية الأولى والحق للكائن، لأنّه لا تُدرَك في هذه إلا الماثية. فالحاسم في سؤال الماهية هو ما يكون شيء ما فقط¹³⁰، وليس كونه قائماً بصفته فردياً ولا مدى كونه كذلك. فهذا الكون من حيث هو كَوْن الكائن قائماً، وروده الفعلي، يُعدّ، إذا نظرنا انطلاقاً من الماثية بصفته *idée*، أي ذلك الذي يعرّض للمِثال فقط، ما هو عرضي وليس له دوام. والطاولة الفردية يُمكن أن تُدمّر، كما أنّها قبل صنعها لم تكن البتّة. ولأنّ الكون عند فلاسفة اليونان هو الحضور الدائم، فإنّ كائنية الكائن (*ousia* الـ *on*) لا تقبل التعيين إلا بصفته ماثية بمعنى الـ *idée*.

وينجم عن ذلك أمر غريب تماماً على تفكيرنا هو أنّ «وجود» كائن وتحقيقه الفعلي، أي ذلك الذي دأبنا نحن على نعته بالذات بصفته «كَوْن» الكائن، لا ينتمي البتّة إلى كائنية الكائن. لا بدّ إذن أن يكون قد حدث منذ عصر فلاسفة اليونان في مجرى التاريخ الغربي انقلابٌ في تصوّر «الكَوْن»¹³¹، لا نُخمن بعد مداه ولا نُقدّره، لأننا لا نزال نترنح من غير تفكير في نتائج هذا الانقلاب. هذا الانقلاب في تصوّر الكون مملوءٌ بالألغاز من حيث إنه لا يزال يحدث كلياً في إطار تأويل «الكَوْن» الذي بلغه أوّل مرة فلاسفة اليونان، فقط، وعلى أساس تأويله.

Ideen.

129

130 بمعنى ماثيته.

131 "Sein"، المُزدوجتان موجودتان في النص الأصلي.

[71] وعندما يسأل المرء أيضًا اليوم بأسلوب التقليد عن الماهية، فإنه يسأل عن الماهية مع تنحية كَوْنِ الكائن قائماً¹³²، التحقق الفعلي للكائن الفردي كل مرة - يسأل المرء عن الـ idéa ومن ثَمَّ عن الـ koinón، عن الكلّي. لذلك يُكْمَن في إدراك الماهية غض النظر عن «الكائن» الفردي هنا والآن الذي هو على هذا النحو.

19§ غياب تحليل تعيين ماهية الحقيقي

صَوَابًا للقضية لدى أرسطو. السؤال عن دلالة التحليل

نحن الآن مُهيَّوَنَ على نحوٍ أفضل للسؤال الذي دعانا إلى هذه التأمّلات في الماهية من حيث هي كذلك. والسؤال هو: كيف يُعلّل أرسطو تعيين ماهية الحقيقي بمعنى صواب القضية؟ ولماذا تُكْمَن مائة الحقيقي في صواب القضية؟ وبأي معنى يكون صواب القضية «مثال»¹³³ الحقيقي ومن ثَمَّ الكلّي الذي يلحق كل حقيقي بما هو كذلك؟

الأمر الأول هو أن نستطلع ونتقصّى لدى أرسطو نفسه كيفية تحليله ماهية الحقيقي هاته وتحديدها. هنا نُصادف أمرًا غريبًا هو أنه لا يوجد أي تحليل. إنه يكفي ببساطة بالتصريح بتعيين ماهية الحقيقي. إذ يُعدُّ حقيقياً ذلك التمثل والرأي والقول الذي هو homoion، مُشابه، مُوافق للأشياء prágmata، وخطأً ما يناقض الأشياء enantíos e ta prágmata (قارن الميتافيزيقا 10). فما يُمكن أن يكون حقيقياً أو خطأً، ما يظهر مَقَرًّا لهذا الإمكان ومن ثَمَّ مُحَلًّا للحقيقة بصفتها توافقا وصَوَابًا، هو الـ lógos، القضية، التفكير في شكل القضية: ou gár esti to pseudos kai to alethes en tois prágmasin, [...] all en dianoía¹³⁴: فالخطأ

das Vorhandensein.

132

Idee.

133

[المؤلف] Aristotelis Metaphysica. a.a.O. E 4 b 25 ff. 134

والحقيقي لا يوجدان في الأشياء أنفسها [...] بل في التفكير. ويُشير [72] قوله هنا صراحة عن الـ *alethés*، الحقيقي، *إنّه* *ouk en tois pragmasin*: لا يوجد في الأشياء أنفسها، إلى أنّه ينتمي فعلاً على نحو ما وربما أكثر أصلية إلى هناك.

أما ما يتعلّق بواقعة أنّ تعيين ماهيّة الحقيقي بِصفته صواباً للقضية لم يُعلّل، بل صُرِّحَ به فقط، يُمكن أن يُريد المرء البحث عن مَخْرَجٍ بالقول إنّ المؤلفات التي يوجد فيها التعليل قد ضاعت. ذلك بأنّه لا يُمكن أن نفترض أن مُفكِّراً من عيار أرسطو يدّعي هكذا من غير تعليل تعييناً حاسماً مثل تعيين ماهيّة الحقيقي. ومع ذلك لا نجد في أي مكان إشارة إلى مؤلفات كان ينبغي أن يُستدرك فيها التعليل. لكن من جهة أخرى فإنّ التعليل الذي نبحث عنه يجب أن يوجد، إنّ كان أصلاً في مكان ما، هناك حيث يُعالج أرسطو الحقيقة بِصفته خاصيّةً للقضية (الميتافيزيقا 4 E Met، والميتافيزيقا 10 © Met، وفي النفس *De anima* Γ، والعبارة *De interpretatione*)، وهنا بالذات نبحث سُدًى.

ولا يُمكن أن نُفكّر ونعرف في مداها واقعة غياب تعليل حق لهذا التحديد لماهية الحقيقي بِصفته صواباً للقضية إلّا إذا راعينا أنّ التصوّر التقليدي للحقيقة كاملة ليس في هذه الحالة مُعلّلاً، وأنّ الأمر يبدو من ثَمَّ غريباً فيما يتعلّق بكلّ الحقيقي الذي يُبحث عنه ويُعثر عليه ويُتَشَبَّثُ به في ضوء تعيين ماهيّة الحقيقة هذا. كل ذلك حقيقي وصائب - على أساس رأي غير مُعلّل عن الحقيقة؛ حقيقي على أساس ليس أساساً وفي يوم ما سيظهر أنّه مُفتقرٌ إلى أيّ أساسٍ، ولو أنّ ذلك سيكون بطيئاً ومرئياً للقليلين جداً.

لكن قبل أن نُقرّر هذه النتيجة يجب أن نفحص من جديد السُّؤال الذي نحن في صده. فمن الواضح أنّ تحديد ماهيّة الحقيقي بِصفته صواباً للقضية هو تعيين لماهية بين ماهيات أخرى. [73] ففي فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو عُنِيت أيضاً على سبيل المثال ماهيّة النفس، والحركة، والمحل، والزمان، والصدقة، والعدالة، والدولة، والإنسان. ويتعلّق الأمر دائماً بتعبير أفلاطون بتحديد المثل، ودائماً يغيب التعليل في الواقع. لكن ربّما نبحث تحت عنوان «التعليل» عن شيء

لا يحق البحث عنه وادّعاؤه عند تحديد الماهية. إذن سيكون الأساسي¹³⁵ في معرفة الكائن والتصرّف إزاءه، ذلك النظر المُسبق إلى «المثال»، تحديد الماهية، بلا أساس واعتباطيًا؟

آن الآوان الذي يتعيّن فيه أن نسأل: ماذا نفهم من «التعليل»؟ تعليل¹³⁶ القضية يعني: تقديم الأساس¹³⁷، إظهار ذلك الذي يستند إليه ما قيل في مشروعيته (صوابه). وبناءً على ذلك يكمن التعليل الحق في العرض والبيان لذلك الذي تقول عنه القضية أمرًا ما. فعلى أساسه يُمكن تقدير: هل ما قيل مُوافق للأشياء (صائب)؟ لا يُمكن تعليل القضية: «المدرج 5 لمبنى المُحاضرات في فرايبورغ مشغول الآن» إلّا بأن ثبت ما قيل بالمُعانة المُباشرة. إذ نضع واقعة كَوْن المدرج مشغولًا أمام أعيننا، أو نضع نحن أنفسنا أمامها - بصفتها ما تجد فيه القضية سندها. ولا يُمكن أن يكون هناك نوع من التعليل له يقين أعلى، وهذا ما يجعل الإثبات من طريق الرجوع إلى الوقائع يقنع كلّ شخص. القضية: «هناك الآن ثلج على ساحة الجبل» يُثبت صوابها بأن نصعد إلى هناك و«نُعاین» الواقعة. لكن يُمكننا أيضًا أن نطلب المعلومة من مؤسسة الأرصاد. هذا التعليل هو سلفًا غير مُباشر، وليس سبب ذلك مقصورًا على كوننا لا نستطيع أن نثبت نحن أنفسنا من طريق الإظهار ما ادّعي، بل سبب ذلك أيضًا أننا ينبغي أن نفترض هنا أن مؤسسة الأرصاد تُقدّم معلومة صائبة، وأنّ أسمعنا نحن أنفسنا سليمة، وأنّ الإرسال الهاتفي على ما يرام. كلّ هذه تظلّ افتراضات غير مفهومة من تلقاء نفسها البتّة، لكننا نسلم ضمنيًا [74] عند معرفتنا بالوقائع بأنّها قائمة بحق. وهنا نحن نعلم بلا شكّ أنّ الإثبات المُباشر على أساس الموضوع القائم يستحقّ الأفضلية.

إلّا أن معرفة الماهية تسبق بمعنى ما، كما تبين، كلّ معرفة وتعرّف وملاحظة وتعليل آخر. إنّ الطّواف بمنزل - ونذكر دائمًا مرّةً أخرى هذا الأمر

135 das Wesentliche : الأساسي، الجوهری، الماهوي.

136 Begründung : تعليل، تأسيس.

137 den Grund angeben : قدّم الأساس.

البسيط - والكيفيات الفردية للتصرف عند الإقامة في المنزل لن تكون ممكنة البتة، إذا لم توجهنا خلال ذلك معرفة المنزلي، معرفة ماهية المنزل. لكن بناءً على ذلك يجب بالأولى تعليل ما يُسند كل معرفة وتصرف فردي ويوجههما، أي معرفة الماهية، على وفق إنجازها الحامل الموجه. يجب أن نعتد في تعليلها، تبعاً لمرتبتها، أعلى شكل ممكن من التعليل.

إعادة

1) تصوّر كَوْن الكائن بصفته حضوراً دائماً هو أساس تعيين الماهية (idéa) بصفته مائية

نسأل: كيف علّلت الفلسفة اليونانية تعيين ماهية الحقيقة الذي حمل ووجه التفكير الغربي منذ زمن فلاسفة اليونان إلى الآن؟ تمهيداً للإجابة عن هذا السؤال كان علينا أن نوضح على أيّ نحو حُصِرَت ماهوية الماهية عند اليونان. فماهية ما يتجلى ويُعطى كل مرة هي الـ idéa. وتُصبح غرابة تحديد الماهية هذا بصفته مثلاً مفهومة أكثر، عندما ننتبه إلى أنّ ماهية شيء ما تعني ما-يكون¹³⁸ وأنه من ثمّ يُكمن هنا ويجب أن يُكمن بصفته أساساً تصوّر مُعيّن لكَوْن الكائن.

[75] يفهم اليونان من الكَوْن الحضور الدائم لشيء ما. فالدائم في كلّ كائن على نحو ما هو «ما-يكون»، والحاضر هو بالذات هذا الما¹³⁹ بصفته المظهر¹⁴⁰ المُهيمن قبلاً، eidos. من هنا يتبيّن أيضاً سبب عدم انتماء «التحقّق الفعلي»، قيام الكائن، بكيفية حق إلى الكائن: لأنّ ما يكونه شيء يُمكن أن يبقى كذلك في مُستوى الإمكان. إنّ طاولة مُمكنة تكون دائماً بالفعل طاولة؛ إنّها تتوفر على هذه المائية وإنّ أعوزها أن تكون قائمة. تحقّق الماهية هو بالنسبة إلى

138 Wassein : مائية الشيء بمعنى ما يكون هذا الشيء.

dieses Was.

139

das Aussehen.

140

الماهية عرضي على نحو ما، وهو في الوقت نفسه تكدير للماهية المحض، ففي الطاولة الفعلية لا يتحقق إلا هذا الإمكان الواحد.

من حيث إننا، نحن الحاليين، اعتدنا أن نعدّ كائنًا حقًا بالذات هذا هنا والآن في كل مرة في التفرد الخاص لكونه قائمًا وأن نُفكر عند ذكر كلمة «كُون»¹⁴¹ خاصة في التحقق الفعلي وفي قيام الكائن، فإنه يجب أن يكون قد حدث تغيير بالمُقارنة بالتصور اليوناني للكُون نكتفي في هذا السياق بالإشارة إليه. وليس المهم للماهية بصفتها ماثية قيام تفرد الماهية المعنية. ومن المهم للسؤال الآتي أن نتبه لذلك.

2) غياب تعليل لتحديد الماهية ولتحديد ماهية الحقيقي صوابًا للقضية. دلالة التعليل

نسأل الآن: كيف علّل فلاسفة اليونان، وهذا يعني أيضًا داخل التفكير اللاحق، تحديد ماهية شيء ما؟ بتعبير أدق وبالنظر إلى سؤالنا: كيف علّل أرسطو التحديد الذي قدّمه لماهية الحقيقي صوابًا للقضية؟ نبحث سُدى عن تعليل. ولأنّ قضايا أخرى تتعلق بالماهية لم تُعلّل هي أيضًا، فإنّ غياب تعليل تعريف الحقيقة [76] لا يُمكن أن يعود إلى أنّ البحث الذي يتعلّق به الأمر ربما لم يصل إلينا.

لكن أي أفق يفتح هنا؟ وهل ينبغي أن تكون ماهية الحقيقة وإرساء الماهية غير مُعلّل وأن يكون من ثمّ كلّ مجهود من أجل الحقيقي بلا أساس؟ وهل غياب تعليل تعيين ماهية الحقيقي أمر عرضي، أو التعليل هنا مُمتنع؟ وماذا يعني «التعليل» هنا عموماً؟ أوضحنا في البداية معنى ذلك في ضوء قضية بشأن شيء مُعطى هنا والآن. «هذا المَدرج مُضاء الآن» - تعليل هذه القضية يحدث من طريق المُعينة، من طريق الإحالة البسيطة على «الواقعة». هذا النوع من الإثبات من طريق إظهار الشيء المذكور نفسه في حضوره هو على ما يبدو أكثر الكيفيات

يقينًا ومباشرة التي نوّقر بفضلها للقضية الأساس الذي يستند إليه ما نقوله عندما يُطابق ما نُشير إليه. لكن لما كانت النظرة المُسبقة إلى الماهيّة و«معرفة» الماهيّة توجه، كما رأينا، كلّ تجربة وكلّ تصرّف إزاء الكائن وتسمو عليهما، وجب أنْ تطمح هذه المعرفة المرجعية للماهيّة، تبعًا لمرتبّتها، إلى أعلى نوع مُمكن من الإثبات. إلّا أنّنا لا نعثر على نوع من الإثبات أعلى من الإحالة المُباشرة على المُعطى المُوازي.

[77] الفصل الثالث

تأسيس الأساس بما هو تعليل لإدراك الماهية¹⁴²

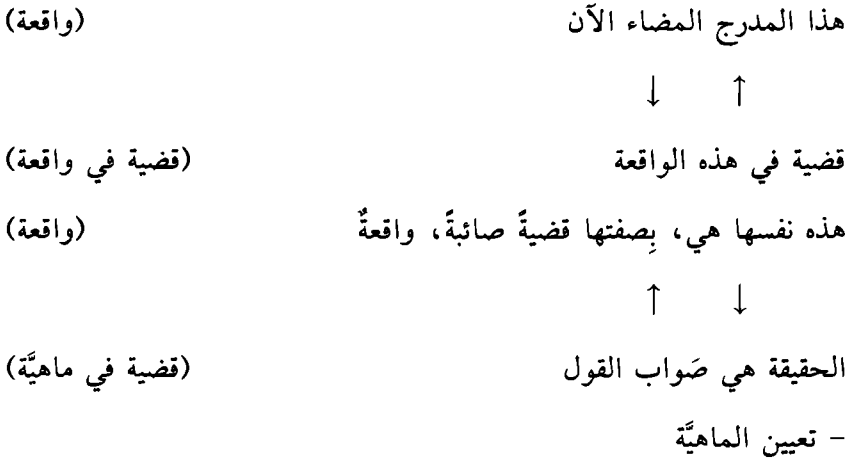
§20 خُلف تعليل القضية الماهوية¹⁴³ التي تُحدّد الحقيقة بِصفتها صوابًا بالاستناد إلى قضية في واقعة¹⁴⁴

يتعلّق الأمر عندنا بتعليل تعيين ماهية الحقيقي بِصفتها صوابًا للقضية. فبناءً على أي أساس يُمكن أن نثبت إثباتًا كافيًا القضية التي تقول: «الحقيقة هي صواب القول»؟ يكون ذلك بأن نعرض أمامنا قولًا واقعيًا صائبًا، قضيةً حقيقيةً، كواقعة، مثلًا بالذات تلك القضية المُتعلقة بالمدرج. هذه القضية حقيقية. فينبغي أن يكون من المُمكن أن نثبت انطلاقًا منها بِصفتها قضيةً حقيقيةً ماهيةً الحقيقي:

142 Wesenserfassung : إدراك الماهية.

143 Wesenssatz : قضية ماهوية، قضية في الماهية، قضية تحدّد ماهيةً.

144 Tatsachensatz : قضية في واقعة، قضية تصف واقعة ما أو تحدّدّها.



لكن، كان علينا سلفاً أن نعلم أنه بالاستناد إلى واقعة قضية صائبة فردية، لا يمكن أبداً أن نثبت أن ماهية الحقيقي هي صواب القضية. ويصح في أحسن الأحوال العكس، إذ لا يمكن البتة أن يخطر ببالنا إيراد قضية فردية لتكون مثلاً لماهية الحقيقي، ولتكون من ثم حالة «للحقيقة»، إلا إذا كان سلفاً تعيين الحقيقة بصفتها صواباً للقضية مؤكّداً ومعلّلاً. إننا لا نبحث هنا عن تعليل قضية في وقائع [78] فردية - مثل كون المدرج مشغولاً الآن -، بل نبحث عن تعليل تعيين ماهية الحقيقي. وليست الماهية حالة فردية، بل هي تتميز بأنها تصح في الكثير. وتعيين ماهية الحقيقي يصح في كل القضايا الصائبة. بناءً على ذلك لا يمكن إثبات تعيين ماهية الحقيقة بصفتها صواباً للقضية إلا إذا استعرضنا كل القضايا الفعلية، حتى يتبين منها جميعاً بكيفية عامة تطابق تحديد الماهية.

لكن كيف أمكن أرسطو أن يستعرض أمامه كل القضايا المنجزة فعلياً - قضاياه هو وكذلك قضاي كل البشر السابقين والمقبليين - حتى يثبت مشروعية تعيينه لماهية الحقيقي؟ جلي أن هذا مستحيل. يتبين إذن أنه لا يمكن إثبات تعيين الماهية على أساس الوقائع - في حالتنا على أساس القضايا الصائبة المنجزة واقعياً -؛ أولاً لأنه لا يمكن الإحاطة بهذه الوقائع واستعراضها. لكن حتى لو تأتى هذا الأمر المستحيل، فلن يُعلّل مع ذلك تعيين الماهية. فالماهية لا تصحّ في كل القضايا الواقعية فقط، بل تصحّ أيضاً من باب أولى في القضايا الممكنة

التي لم تُنَجَزْ بعدُ البتّة. كيف يُمكن، والحالة هذه، أنْ نثبت أن تعريف الحقيقة هذا مُلائم للحالات المُمكنة للقضايا الصائبة؟ لا يُمكن إذن أنْ نُعلل قضية ماهويّة: «الحقيقة هي صواب القضية» بالطريقة التي نُعلّل بها القضية المُتعلّقة بهذا المدرج - كونه مشغولاً واقعياً - بِصفتها قضية في واقعة؛ ولا يقتصر سبب ذلك على أننا لا يُمكن أنْ نستعرض الحالات الواقعية ولا أيضًا الحالات المُمكنة كلها بلا استثناء، يعود ذلك قبل كل شيء إلى أنّ طريق التعليل هذا - إثبات قضية ماهويّة بالرجوع إلى الحالات الفردية المُوازية - هو خُلْفٌ أصلاً. لنفترض أننا نريد أنْ نثبت مشروعية القضية الماهويّة بأنْ نعرض قضايا صائبة لكي نُقدّر على أساسها ملاءمة [79] القضية الماهويّة ولكي نجد أنّ القول إنّ الحقيقة هي صواب القضية يوافقها - فكيف نجد، والحالة هذه، تلك القضايا الصائبة التي ستشهد على مشروعية تعيين الماهيّة؟ لا شكّ في أنّ هذا لن يكون إلّا بأنْ نُميّزها من القضايا الخطأ، ونحن لا نستطيع ذلك إلّا إذا كنّا نعرف سلفاً ما القضايا الحقيقية، أي إذا كنّا نعرف أين تكمن حقيقتها. وكلّما حاولنا أنْ نثبت تعييناً للماهيّة بوساطة وقائع فردية أو كذلك بوساطة كل الوقائع الفعلية والمُمكنة، حدث أمر غريب هو أننا نفترض سلفاً مشروعية تعيين الماهيّة، بل يجب أنْ نفترضها، لكي نتمكّن أصلاً من أنْ نُمسك بالوقائع الذي ستُستخدم بِصفتها إثباتاً ونعرضها.

21§ إدراك¹⁴⁵ الماهيّة بِصفتها إخراجاً¹⁴⁶ لها. إشارة أولى

بناءً على ذلك فتعليل القضايا الماهويّة له شأن خاص وصُعوبة خاصة. وإدراك الماهيّة ومن ثَمَّ تعليل تحديد الماهيّة يختلف في نوعه عن معرفة الوقائع

das Erfassen.

145

146 Hervor-bringung؛ يعني الفعل hervorbringen أحدث أو أنتج، لكن هايدغر يُفَضِّل هنا جزأي الكلمة لكي يدعو إلى قراءتها بمعنى جلب شيئاً أو أتى به، حملة إلى اللأخفاء، إلى النور. وقد ارتأينا ترجمتها بكلمة «أخرج» لأنها أقرب إلى المعنى المقصود.

الفردية وعلاقات الوقائع ويختلف من ثمَّ عن تعليل هذه المعرفة بالوقائع. ولكي نرى الأمر بوضوح أكبر نتأمل حالة أخرى.

كيف ينبغي مثلاً أن نُعيِّن وأن نضع على العموم مثلاً ماهية «الطاولة»، ما تكون الطاولة، إذا لم تُصادف قبل ذلك طاولة فردية واقعية واحدة في الأقل نستخرج ونستخلص منها - من طريق «التجريد» كما يُقال - الماهية الكلية «طاولة» بأن «نغض النظر» عن تفاصيل كل طاولة خاصة؟ لكن، هكذا يجب أن نسأل مُعترضين، من أين أتت تلك الطاولة الفردية - بِصفتها طاولة - إذا لم يوجَّهنا عند تحقيقها الفعلي وقبل هذا التحقيق، وبالذات من أجل صنعها، ما يتعيَّن أن تكون الطاولة عموماً؟ ألا يجب من قبل، حتى يُمكن أيضاً [80] أن تصنع أولى الطاوات فقط، أن يُخرَج¹⁴⁷ مثال¹⁴⁸ «الطاولة»؟ أو هل يسير الاثنان مُتوازين؟ أليس إدراك الماهية إذن هو من النوع الذي «يُخرَج»¹⁴⁹، بِصفته إدراكاً، الماهية بكيفية ما ولا يُخيطها لاحقاً انطلاقاً من الحالات الفردية القائمة؟ لكن على وفق أي قانون وأية قاعدة يكون «إخراج»¹⁵⁰ الماهية؟ هل تُختلَقُ اعتباراً ثم تُطلَقُ كلمة على ما اختلَقَ؟ هل كل شيء هنا محض اعتبار؟ وإذا لم يكن كذلك، فربما يكون مُجرَّد اتفاقٍ لغوي؟ كما لو أنه اتَّفَقَ مثلاً عند استخدام كلمات مُعيَّنة علامةً على تمثيلات مُعيَّنة على ربط الكلمة «طاولة» بهذا التمثيل وذاك لأداة مُعيَّنة؟ سيكون المُشترك إذن هو تطابق¹⁵¹ المُركَّب الصوتي للكلمة «طاولة»، الذي يستخدم للدلالة على الطاوات الفردية المُختلفة. لكن الكلمة الواحدة «طاولة» لا تُوافق أيضاً بعدد وحدة ماهية وتطابقها¹⁵²؛ فسؤال الماهية

hervor-gebracht werden.

147

Idee.

148

hervor-bringt.

149

die Hervor-bringung.

150

die Selbigkeit.

151

die Selbigkeit.

152

كله مسألة نحوية. فليس هناك إلا طاولات فردية، وليس هناك خارجها أيضًا «ماهية» الطاولة. ليس ما يُسميه المرء هكذا، إذا نظرنا إليه نقدياً، سوى تطابق العلامة المُستخدمة للدلالة على الطاولات الفردية التي هي وحدها فعلية.

لكن هذا بالذات، ما يُحدّد الطاولة بِصفتها طاولة - ما تكون وما يميزها بحسب هذه الماهية من النافذة - هذا بالذات هو بصورة ما مُستقل عن التشكيلة اللغوية والصوتية للكلمة. فكلمة لغة أخرى هي، بِصفتها تشكيلة صوتية وكتابية، مُختلفة، ومع ذلك تعني الشيء نفسه: «طاولة». وهذا الواحد المُتطابق نفسه هو ما يمنح الاتفاق في الاستعمال اللغوي هدفاً وسنّداً. بناءً على ذلك يجب أن نضع الماهية سلفاً، لكي يُمكن تسميتها وقولها بِصفتها هي نفسها في الكلمة نفسها. أو قد تكون التسمية والقول الحقيقيّان هما فعلاً اللّذين يضعان الماهية أصلاً، لكن لا شك في أنّ ذلك لا يكون بوساطة الاتفاق والتنسيق، بل بوساطة القول السيادي المرجعي. ومهما يكن الأمر هنا فإنّ الماهية لا تسمح [81] في آية حالة بأن تُشتقّ لاجئاً - لا من الاتفاق في الاستعمال اللّغوي ولا من المُقارنة بين الحالات الفردية.

§22 البحث عن أساس وضع الماهية. شيوع الدراية بالماهية - لغز معرفة الماهية¹⁵³ (إدراك الماهية) وتعليلها

نبحث عمّا يمنح وضع الماهية أساساً وحقاً حتى ننتزعه من الاعتبار. ومع كلّ هذا الإمعان في التفكير نجد أنفسنا دائماً مرّةً أخرى أمام الأمر نفسه: إدراك الماهية والدراية بالماهية هما أيضاً اللّذان يمنحان سلفاً الحق والمقياس، ومن ثمّ فهو شيء أصلي ولذلك لا مُعتاد وغريب على التفكير المُعتاد وادّعاءاته للتعليل.

153 تنوّر في العادة دائماً على نوع من «المعرفة» بالماهية، وهذه المعرفة هي التي تُمكننا من أن نُميز بين الأشياء المُختلفة؛ ويستعمل هايدغر للدلالة على هذه «المعرفة» Wesenskenntnis : الدراية بالماهية. أمّا كلمة معرفة الماهية فقد خصصناها لترجمة Wesenserkenntnis التي تدل على المعرفة الصريحة بالماهية.

ولا يُمكننا أنْ نمكث كثيراً مدّة كافية لدى هذه الغرابة. لهذا نتمعّن من جديد في ما يحدث في مجال الدراية بالماهية. ويُمكن أنْ نُعبّر عن ذلك مُسبقاً وبإيجاز فنقول: الدراية بالماهية تبقى بالنسبة إلينا شائعة وضرورية بقدر ما تظهر معرفة الماهية والعلم بالماهية ملوّهما اللغز واعتباطيّين فلدينا «دراية» «بماهية» الأشياء المُحيطة بنا - منزل، وشجرة، وطائر، وطريق، وسيارة، وإنسان، إلخ-. ومع ذلك ليس لدينا علم بالماهية. فنحن ندخل فوراً إلى مجال اللَّايقيني، المُتأرجح، المُتنازع فيه الذي لا أساس له، عندما نُريد أن نُعيّن مِن كُتب، وقبل كل شيء أنْ نُعلّل في تعيّن، ما هو معروف¹⁵⁴ لدينا - أي المنزلي، والشجري، والطائري، والإنساني - على نحوٍ يقيني وهو مع ذلك لا مُتعيّن. ومع ذلك نتصرّف من جهة أخرى بطريقة مؤكدة عند التمييز، إذ لا نخلط طائراً بمنزلي. هذه الدراية بالماهية - مهما كانت مُؤقتة ولا مُعيّنة، ومهما كانت مُستهلكة ومُتلفة - توجّهنا مع ذلك عموماً ودائماً عند كل خطوة وإقامة وسط الكائن وعند كل فكرة مُتعلّقة به. [82] ويُشير هذا الوضع الغريب إلى أنّ الوقائع المُعطاة مُباشرة - الفردي الفعلي، والملموس والمرئي وما نقصده ونُدافع عنه مُباشرة - ليست هي ما يتوفر على «القرب» المُعيّن من «حياتنا». فـ «أقرب إلى الحياة» - باستعمال هذه الكيفية في القول -، «أقرب إلى الحياة» ممّا يُسمّى «الفعلي» هو ماهية الأشياء التي نعرفها ومع ذلك لا نعرفها. وليس القريب والأقرب هُما اللّذين يعتقد الإنسان الواقعي، كما يُسمّى، إدراكه، بل الأقرب هو الماهية، التي تظلّ بلا شكّ أبعد الأشياء عند الأغلبية - حتى عندما تظهرُ لهم، بقدر ما يُمكن عموماً إظهارها على النحو المُعتاد.

فأيّ لغز يُواجهنا هنا؟ أيّ سر يخرق الإنسان: فما يظهر له أنّه الكائن مُطلقاً - الوقائع المشهورة القريبة من الوجود الفعلي - ليس هو الكائن وهذا الإغفال الدائم لقرب ماهية الكائن ربّما ينتمي مع ذلك إلى ماهية الإنسان، وهذا الإغفال لا ينبغي من نَمّ أنْ نُقوّمه بالذات بِصفته نقصاً، بل يجب أنْ نفهمه على

أنّه شرطٌ ضروريٌّ لإمكان عظمة الإنسان - أنّه يُقيم في الوسط بين الكون والمظهر، أنّ الأقرب إليه هو الأبعد والأبعد هو الأقرب؟ فأَي هيجان كبير يخرق هنا وسط الإنسان وموقعه في الكائن؟

وإذا كانت كل صلة للإنسان بماهية الكائن تحمل لُغزًا بهذا الشكل، فهل نستغرب كوننا لا نفاهم إلا تفاهمًا ذا خطوات بطيئة ودائمة التعثر والتأخر بشأن إدراك الماهية وتعليل إدراك الماهية، ومن ثمّ بشأن علم الماهية وعلاقته بمجرّد الدراية بالماهية؟ هل سنرى بالنظر إلى هذا الهيجان الكبير في الإنسان على نحو أوضح أنّ كل عصور التاريخ العظيمة أصبحت عظيمة وبقيت عظيمة لأنها كانت لها القدرة على تجربة هذا الهيجان وتحمله، أي القدرة على أن تتكسر عليه بحيث تُصبح الأجزاء [83] الناجمة عن هذا التكسر آثارها وأعمالها الجوهرية؟ يجب أن نُفكر دائمًا باتجاه ذلك، إذا أردنا ألا نسقط ضحية الخطأ المُفسد والمألوف الذي يتمثل في اعتقاد أنّ سؤال: «كيف ندرك الماهية وكيف نُعلّل هذا الإدراك للماهية؟» هو لعبٌ بالمفاهيم «مُجرّد» و«ثقافي»، في حين أنّ النزعة الثقافية تُكمن بالذات في اعتقادٍ واحدٍ هو اعتقاد أنّ الفعلي الوحيد والكائن الوحيد هو «الوقائع».

§23 حمل الماهية قبلًا إلى الملح¹⁵⁵ (إدراك الماهية) بصفته إخراجًا

للماهية من الخفاء إلى النور. تبصّر¹⁵⁶ الماهية

نجم عن تمعننا حتى الآن أنّه لا تُستخلص الماهية من الوقائع، لكن أيضًا لا يُعثر عليها أبدًا مثلما يُعثر على واقعة. وإذا كانت الماهية تقوم مع ذلك أمانًا في ذلك النظر المُسبق¹⁵⁷، فما الذي يبقى سوى أن تُحمل أمانًا بكيفية ما أو أن نحمل أنفسنا أمام الماهية؟

das im voraus Zu-Gesicht-Bringen des Wesens.

155

Er-sehen.

156

Vor-blick.

157

وإدراك الماهية هو نوع من «إخراج»¹⁵⁸ الماهية. ويجب أيضًا، تبعًا لذلك، أن يتشكل نوع «تعليل» الماهية ووضع الماهية. فإذا كان إدراك الماهية ينطوي أولًا على إخراج هذا الذي يتعين إدراكه، وإذا كان الإدراك من ثمّ بما هو كذلك مُخرَجًا، فإنّ «تعليل» الإدراك لا يُمكن أن يستند إلى شيء قائم سلفًا يهتدي به الإدراك. وإذا فهمنا التعليل بهذا المعنى - بمعنى الإثبات اعتمادًا على مُعطى مُسبق على نحوٍ ما كما في تعليل كل معرفة بالوقائع - فإنّ معرفة الماهية ستكون بالضرورة بلا تعليل¹⁵⁹. لكن هل يحق لنا أن نستنتج من ذلك أنّ معرفة الماهية هي بلا أساس¹⁶⁰؟

ولكي نصل هنا إلى جواب نُحاول أن نُجرب على نحوٍ أدق كيفية حدوث إدراك الماهية بصفته إخراجًا [84] للماهية. وطبقًا لاتجاه سؤالنا عن ماهوية الماهية يجب هنا أيضًا أن نسأل عن كيفية فهم فلاسفة اليونان والكيفية التي كان عليهم أن يفهموا بها هذا «الإخراج» استنادًا إلى تصوّرهم للماهية.

ويُحدّد أفلاطون الماهية بأنّها ما-يكون¹⁶¹ الكائن، ويُحدّد ما-يكون الكائن بصفته idéa، بصفته المنظر الذي يعرضه الكائن للنظر. ويأتي الفردي كلّ مرة في الحقيقة إلى الوقوف ويتحقّق في ما يكون. فـ «ما يكون» هذا الأخير يوقف¹⁶² هذا في ذاته وعلى ذاته، إنّه شكله¹⁶³. وما يكون كائنٌ فردي، طاولهٌ مثلاً - مظهره، وشكله ومن ثمّ هيكله - لا يُمكن جمعه باستخلاصه من الطاولات الفردية القائمة، بل العكس هو الصحيح، إذ لا يُمكن أن تُصنع هذه الطاولات الفردية وأن تكون قائمة وهي جاهزة إلّا إذا أُنتجت بحسب

Hervor-bringung.

158

begründungslos : بدون تعليل.

159

grundlos : بدون أساس.

160

das Was-sein.

161

stellt.

162

Gestalt.

163

نموذج¹⁶⁴ شيء هو الطاولة عموماً. والنموذج هو المنظر الذي لُمح قبلاً المُنتمي إلى ما يُشكل مظهر الطاولة - «المثال»¹⁶⁵، الماهية.

فهل ينبغي أن يكون هذا اللَّمح المُسبق للماهية، حملها إلى اللَّمح، «إخراجاً»؟ كل المُعطيات تؤكد العكس. أفلا يجب، لكي نحمل شيئاً إلى اللَّمح، أن يكون هذا الذي يتعين لمحه قائماً قبلاً وبالذات؟ لا شك في ذلك. وهكذا فإنَّ التصوُّر اليوناني-الأفلاطوني في الأقل للماهية بصفتها idéa ينفي أن يكون إدراك الماهية «إخراجاً» للماهية. ويعلم المرء أيضاً منذ عهد بعيد، تبعاً للتصوُّر المعتاد لنظرية المُثل الأفلاطونية، أنَّ أفلاطون يذهب إلى أنَّ المُثل تقوم - من غير أن تتعرَّض لأي تغيير أو انحلال - لذاتها وفي ذاتها في محل فوق السماء، بحيث إنَّه من اللآيوني تماماً أن نقول إنَّ المُثل تُخرَج.

ومع ذلك فإنَّ إدراك الماهية هو إخراج عند فلاسفة اليونان أيضاً. ولكي نعرف ذلك لا ينبغي إلّا أن نفهم «الإخراج» يونانياً. ف«إخراج» الماهية يعني، بحسب تأملاتنا، أولاً ومفهوماً بالسلب: ألا يُبحث عن الماهية [85] وتُجمَع من الحالات الفردية بصفتها الكلّي في هذه الحالات؛ وأنَّ لها منبعها الخاص. وعندما نتحدّث نحن عن الإخراج فإنَّنا نُفكّر في صنع موضوع فردي وإنتاجه. لكن هذا بالذات ليس هو المقصود؛ بل إنَّ الإخراج¹⁶⁶ - ونحن نستعمل عمداً هذه الكلمة - يجب أن يفهم هنا فهماً حرفياً. إذ تُخرَج الماهية، وتُجَلَب¹⁶⁷ من اللامعرفة والخفاء اللذين يلقانها حتى الآن. تُجَلَب - إلى أين؟ إلى النور؛ إذ تُحمَلُ إلى اللَّمح. هذا الحمل إلى اللَّمح هو رؤية من نوع خاص. وهذه الرؤية لا ترى فقط بأنَّ تحدّق في شيء قائم وهو فوق ذلك يوجد سلفاً في مُتناولنا، بل

164 Vor-bild؛ يفصل هايدغر بين مُكوّني هذه الكلمة لإبراز vor: قبل. وتعني هذه الكلمة حرفياً إذا قرأناها انطلاقاً من مُكوّنيها: صورة سابقة.

Idee. 165

das Hervor-bringen. 166

hervor-geholt. 167

إنّ هذه الرؤية هي التي تحمل أمامها ما يتعيّن لمحه. إنّها رؤية جالبة، وليست مُجرّد رؤية تُشاهد ما يجري أمام المرء ويُحيط به؛ ليست مُجرّد ملاحظة أمرٍ لم يُلاحظ إلى الآن، لكن يُمكن ملاحظته ببساطة. فرؤية ذلك المنظر الذي يُسمّى المثال هي رؤية مُنتقية جالبة، رؤية تضع أمامها قسرًا ما يتعيّن رؤيته في الرؤية. لهذا نسمّي التبصّر¹⁶⁸ هذه الرؤية التي تأتي¹⁶⁹ هي نفسها بما يتعيّن لمحه إلى قابليّة الملح وتبصّره¹⁷⁰.

وهذا الإخراج ليس إنتاجًا وصنعا - فهو إذن عُشور. لكن ما يُمكن العُشور عليه يجب أن يكون من قبل. والآن، لأن «الكون»¹⁷¹ يعني لليونان الحضور الدائم، فإنّ الماهيّة، ما-يكون شيء ما، هي الكائن حقًا، الأكثر كونا في الكائن، ontos on. لهذا تكون المُثل¹⁷²؛ بل يجب أن تكون الكائن حقًا في الكائن حتى يُمكن أن تُخرج، أي أن توضع في النور - في النور الذي ترى فيه تلك العين التي تُلقِي نظرات مُسبقة يحدث في دائرة رؤيتها إدراك الفردي. فتبصّر¹⁷³ الماهيّة ليس إذن إصابة شيء ما قائم من دون ذلك في المُتناول، بل هو إبراز المنظر - إِبصار¹⁷⁴ بالمعنى القوي للكلمة.

هكذا تقوم الماهيّة ووضع الماهيّة عند فلاسفة اليونان في منطقة خاصة بين النور والظلام¹⁷⁵: أي أنّه لا تُصنَع الماهيّة [86]، لكن كذلك لا يُعترّ عليها

168 das Er-sehen: التبصّر؛ هو رؤية الماهيّة، لكن بحيث إنّ الماهيّة لا تكون قائمة سلفًا ثم بعد ذلك تُرى، بل في التبصّر فقط تأتي الماهيّة إلى الظهور، لهذا فالتبصّر هو الذي يأتي erbringt بالماهيّة ويسفر عن الماهيّة.

169 erbringt.

170 ersieht.

171 "Sein"؛ المُزدوجتان قائمتان في النص أصلاً.

172 بمعنى لهذا فالمثل كائنة، موجودة.

173 das Er-sehen.

174 Er-blicken.

175 Zwielficht.

هكذا كما لو كانت شيئاً فردياً قائماً، بل تُتَبَصَّرُ، وتُخْرَجُ. لكن من أين - وإلى أين؟ من المجال اللامرئي إلى المرئي، من مجال اللامفكر فيه إلى ما يتعين التفكير فيه من الآن فصاعداً. فتُبَصَّرُ المِثَالُ، الماهية، هو بناءً على ذلك نوع أصلي خاص من الإدراك، ويجب أن يُوازيه أيضاً نوع خاص من «التعليل».

§24 تبصّر الماهية بصفته تأسيساً¹⁷⁶ للأساس

hupóthesis كـ thésis للـ hupokeímenon

ما أمر ما نسأل عنه حقاً إذن، أعني تعليل إدراك الماهية؟ إذا كان هذا الإدراك تبييناً، إخراجاً، فإنه لا يمكن أن يُصَوَّب من قبلُ نحو شيء قائم، لكي يستخلص منه أمراً ما، لأن الماهية، ومن ثمَّ ما ينبغي أن تُصيبه الإصابة، يجب قبل ذلك إخراجها بفضل التبصّر. وفي التبصّر لا يمكن إصابة مُعطى مُسبق¹⁷⁷، لأنَّ التبصّر هو نفسه يُنجز العطاء المُسبق¹⁷⁸.

ولأنَّ الاهتداء بمُعطى مُسبق ليس مُمكنًا وليس ضروريًا هنا، لا يمكن أن نتكلّم أيضاً على تعليل¹⁷⁹ بالمعنى المُعيّن سابقاً. فتُبَصَّرُ الماهية لا يُعلَّل، بل يُؤسَّس¹⁸⁰، أي يُنجز بأنَّ يحمل هو نفسه نفسه إلى الأساس الذي يضعه. وتُبَصَّرُ الماهية هو نفسه تأسيس الأساس¹⁸¹ - وضع ما ينبغي أن يكون أساساً، hupokeímenon. لهذا فالتبصّر بصفته الإخراج المؤسّس للماهية بصفته مثلاً¹⁸² هو hupóthesis - وضع الماهية نفسها بصفته الأساس.

| | |
|-----------------------|-----|
| Gründung. | 176 |
| Vorgegebenes. | 177 |
| die Vor-gabe. | 178 |
| Be-gründung. | 179 |
| Gründung. | 180 |
| Gründung des Grundes. | 181 |
| Idee. | 182 |

و *hupóthesis* تعني هنا وضع *thésis* الأساس *hupokeímenon* ولا تعني، كما في المفهوم المتأخر للفرضية، افتراضاً نضعه لنختبر في ضوءه من زاوية معينة ما يمكن تجربته. بل كلّ الفرضيات بالمعنى الحديث - فرضيات العمل في بحث الطبيعة مثلاً - تفترض دائماً سلفاً تحديداً [87] ماهية معينة للكائن المعني على أساسها وخذّه يكون لفرضيات العمل معنى. فكل «فرضية» تُفترض سلفاً *hupóthesis*، وضعاً للماهية. وتبصّر الماهية هو وضع الأساس¹⁸³، وهو يتأسس في ما يتبصّره، وتبصّر ما فيه يتأسس.

لهذا فإنّ وضع الماهية، عندما يُقاس بمقياس المعتاد، يحمل دائماً في ذاته مظهر الاعتبار، مظهر اللامعتاد. لكن هذا اللامعتاد ليس هو مرة أخرى الشارد والشاذ، بل هو بعكس ذلك الأمر البسيط الذي لا يمكن أبداً تقريبه من الفهم حتى بكثير من الأدلة، إذا لم يُتبصّر كلّ مرة هو نفسه. ويُتبصّر كلّ حين مرة أخرى، إذا لم تُوقظ النظرة إلى الماهية في الإنسان.

هنا نلاحظ شيئاً من الفرق الذي لا يسبر غوره بين الفلسفة، بصفتها المعرفة بالماهية، وكل علم. إذ توفر المعرفة العلمية مسافة إزاء الموضوع وتحتاج إليها، لهذا فهنا يكون دائماً من الضروري أن نرفع لاحقاً المسافة بوسائل تقنية-عملية. أما معرفة الماهية فهي بعكس ذلك تُوفر بالذات الانتماء إلى الكون، وكلّ تطبيق من أجل المنفعة يأتي بعد الأوان ويبقى دائماً تحت مرتبتها.

لهذا فإنّ معرفة الماهية يجب - لكي يمكن تبليغها¹⁸⁴ - أن تُنجز دائماً مرة أخرى من قبل ذلك الذي ينبغي هو نفسه أن يتلقاها. وبعبارة أدق لا يمكن أن تبليغ بمعنى نقل قضية يُدرك فحواها ببساطة، من غير إنجاز بعدي¹⁸⁵ لتأسيسها

Grund-setzung.

183

Mit-teilung ؛ يفصل هايدغر بين مُكوّني الكلمة لكي يُشير إلى أنّ تبليغ شيء ما لا يعني

184

مُجرّد نقله للآخرين، بل يعني اقتسامه معهم أيضاً.

nachvollzogen : أنجز بعدياً، فهم بعدياً، نفهم.

185

وبلوغها. يجب أن تُنَجَز معرفة الماهية بُعدياً كل مرة من طرف كل واحد هو نفسه، وبالمعنى الحق أن تُنَجَز بالمعية¹⁸⁶.

إعادة

[88]

(1) التمتع مرةً أخرى في طريقنا في مجموعته: ضرورة الارتباط التاريخي بتاريخ ماهية الحقيقة

قبل أن نُذَكِّر بإيجازٍ شديد بمسار تساؤلنا وأن نُتابعه، نصف مرةً أخرى طريقنا مُجَمَّلاً. نقول مرةً أخرى، لأننا حاولنا في ما أنجزناه إلى الآن توضيح الطريق - وذلك من خلال إقحامنا لتلك الملاحظة الوسيطة المُتعلّقة بالفرق بين النظر التاريخي والتمتع التاريخي. لكن لماذا أكدنا بالذات ذلك الفرق الذي هو فرق في الموقف الأساسي داخل التاريخ ومن التاريخ؟ ولماذا كان من الضروري عموماً لتوضيح طريقنا أن نناقش التاريخ والتاريخ؟ لأننا نسأل السؤال عن ماهية الحقيقة.

والأسئلة التي من هذا النوع والتي تنتمي إلى بناء «نسق فلسفي» تُسمّى حسب التقليد أسئلة «نسقية»، بإزاء الإخبارات «التاريخية» عن الآراء الفلسفية التي قدّمها مُفكِّرون آخرون بشأن هذه الأسئلة. فنحن نسأل سؤالاً «نسقيّاً» - وإن كُنّا لا نرمي إلى أيّ «نسق» - لأننا نسأل انطلاقاً من أنفسنا لأجل أنفسنا ولأجل المُستقبل. نسأل «نسقيّاً» ومع ذلك تهنأ، بعد بضع خطوات في هذا المسعى، في ملاحظات «تاريخية». أليس هذا طريقاً مُنشطراً، أليس مُنعرَجاً، بل تنَحّيّاً عن إجابة بسيطة ومُباشرة وغير مُعقّدة عن سؤالنا المطروح: ما ماهية الحقيقة إذن؟ قد يُمكن في أحسن الأحوال أن يفهم المرء أن إجابتنا عن هذا السؤال تُلزمنا أن نراعي تاريخيّاً على نحوٍ ما النظريات التي سبقتنا مُباشرة بشأن الحقيقة من أجل مُحاورتها وإيضاحها نقديّاً. لكن لماذا هذا الرجوع البعيد والمُعقّد إلى اليونان؟

[89] إذا كُنّا نُريد -كما يبدو- أنْ نسأل ذلك السؤال ونُجيب عنه بكيفية أكثر أصلية ممّا حدث حتى الآن، فلماذا لا نترك إذن كل الماضي بالذات وراءنا، لماذا لا نتخلّص ببساطة من وطأة التقليد الضاغطة والمُربكة، ونبدأ أخيراً نحن أنفسنا؟ نُريد ذلك بلا شكّ لأنّه يجب علينا، لأنّ هناك -كما سيتبين- ضرورة لذلك. لكن لا نستطيع إنجاز ما يجب علينا هنا -تجاوز التقليد التاريخي- إلّا انطلاقاً من الارتباط التاريخي الأعمق والأكثر أصلية بما هو موضع سؤال، بالحقيقة وبتاريخ ماهيتها.

لنتأمّل إذن الآن: لماذا أمكن الإنسان الغربي ولا سيّما الحديث أن يطمّرهُ التقليد التاريخي ويُغرّفهُ على هذا النحو بكيفيات التفكير والتقدير، بأساليب الإبداع وأشكال العمل التي هي أكثر اختلافاً من حيث المضمون ومن حيث الزمان وأنّ يُصبح بذلك في ماهيته متأرجحاً وأن يصل إلى الخليط الحالي؟ لماذا هو أعزل على هذا النحو بإزاء هذا الهجوم الدائم لما هو تاريخي؟ لأنّ الإنسان الغربي تاريخي في ماهيته، أي مؤسّس للتاريخ وهذا يعني في الوقت نفسه أنّه مُدمر للتاريخ. فحيث يعيش الإنسان بلا تاريخ، لا يُمكن أن يكون للتأريخ أي معنى له ومن ثمّ أي سلطة مُمكنة عليه. لكن التأريخ لم ينلْ هذه السيطرة المُربكة على الإنسان الحالي التي لم نكد بعدُ نعيها في كلّ مداها لأنّه تاريخي أكثر ممّا ينبغي، بل بالعكس لأنّه لم يظلّ قادراً على أن يكون تاريخياً على نحوٍ أصلي وبما يكفي ليضع للتأريخ حده وهدفه.

لهذا لا يُمكن أنْ نصد فيضان التأريخي -يعلو السيل اليوم أكثر من أي وقت مضى- بأنْ نقفز على نحوٍ ما خارج التاريخ، بل إنّنا لا نُسيطر على التأريخ إلا عندما نستعيد القدرة على أن نكون تاريخيين. وإذا كانت هذه القدرة قد أصبحت عجزاً¹⁸⁷، فذلك ليس مُصادفةً وليس عملية مُنفردة. بل إنّها مُرتبطة ارتباطاً صميمياً بذلك [90] من التاريخ الغربي الذي كابده هولدرلين (Hölderlin) وجربّه من ثمّ أوّل مرة بكيفية حق والذي عبّر عنه نيتشه بطريقته عندما أشار إلى

أَنَّ الإنسان الغربي لم يستطع منذ ألفي سنة أَنْ يُبدع أي إله. فماذا يعني تعطيل هذه القدرة المشكَّلة للآلهة؟ لا نعرف ذلك. لكن سنسقط في تقدير واءٍ إذا أردنا أَنْ نستنتج من ذلك سلفاً أقول الإنسان الغربي، على الرَّغم من أَنَّهُ يظهر كما لو أَنَّ كُلَّ قوى الغرب، بل ربَّما كُلَّ قوى الأرض، التي لا زالت مُؤثرة مُشتتة في مُزاولة الأقرب والملموس وتوفيره، وتوفير فائدة الكثيرين وإرادة الحياة للجميع. ولا ينفلت التاريخ من التوقع فحسب، بل عموماً من كُلِّ تقدير حاسب، ولا سيَّما عندما نفهم التاريخ في حُدوثه الأطول ومن ثَمَّ الأبطأ ومن ثَمَّ الذي لا نكاد نُمسك به: ذلك هو قرب الآلهة من الكائن وبعدها منه - وهو حدث يقوم بعيداً في ما وراء وما قبل وقائع الأديان والكنائس و«الحركات الاعتقادية» الذي يُمثل الوجه الآخر المُتّمي إليه ما نُسميه قدرة الإنسان وعجزه إزاء التاريخ.

وإذا كانت هُناك آلهة الآن ومنذ عهد بعيد في حالة هَرَبٍ من الإنسان، فإنَّ امتناع الإله هذا يجب أَنْ يكون حدثاً هائلاً يندفع بالأحرى نحو حدث فريد لا نكاد نجرؤ على تسميته. (لم يُقل: مرور الإله الأخير. قارن: عن الخصوصية). وسواء فكّرنا باتجاه الأمام في هذا الحدث، أو تأملنا عجز الإنسان إزاء التاريخ، أو أمعنا الفكر في هذين معاً في تلازمهما الأصلي - فإنَّ التمعّن يبلغ كل مرة سِمة أساسية واحدة لهذا التاريخ الأكثر أصلية وخفاءً والأحقّ في الوقت نفسه: أَنَّ الحقيقة لم تظلّ بالنظر إلى ماهيتها سؤالاً، بل هي في أحسن الأحوال أمرٌ مفهومٌ من تلقاء نفسه لا أهمية له ومن ثَمَّ فكل الحقيقي منزوع من جذوره وبلا قدرة مُبدعة. ولا يُمكن أبداً أَنْ تُصبح الحقيقة [91] مرةً أخرى عندنا انطلاقاً من ضرورة حق سؤالاً، ما دُمنا لم نتذكّر ماذا كانت ماهيتها البدئية، أي في أيّ اتجاه يجب أَنْ تُحسم ماهيتها المُقبلة.

والسؤال عن ماهية الحقيقة سؤالٌ تاريخي، بل السؤال التاريخي مُطلقاً من حيث إنّه يسأل عما يُعيد لتاريخنا أساسه، أي عن ذلك الذي انطلاقاً منه ينال ما لا يُمكن ردّه وما يتعيّن حسمه المكان الذي فيه يتصادمان ويرفع كل منهما الآخر فوق ذاته.

وإذا كان تساؤلنا عن ماهية الحقيقة قد وصل فوراً إلى درب التمعن التاريخي، وبالذات إلى تمعن يرجع بعيداً إلى الوراء ووجد في ذلك وزنه الحق تبعاً لقصد هذه المحاضرة، فإن ذلك قد تطلبه - إذا تأملنا ما قلناه - ما نسأل عنه، ماهية الحقيقة نفسها التي لا «تملك» فقط لذاتها تاريخاً، بل تكون بكيفية مختلفة كل مرة الأساس واللاأساس¹⁸⁸ لتاريخنا ولاتاريخنا¹⁸⁹. وفي التفكير المقبل يفقد التمييز بين الزاوية التأريخية والزاوية النسقية كل معنى؛ وذلك بخلاف الأمر لدى هيغل تماماً، الذي اكتفى فيه بمزج الزاويتين وتركهما من ثم قائمتين.

2) سلسلة الخطوات المنجزة إلى الآن من الحقيقة بصفتها صواباً للقضية إلى تحديد الماهية بصفته تبصراً ووضعاً للأساس

لكن لأن هذا التساؤل التاريخي يتطلبه ما نسأل عنه هو نفسه، فإنه لا يمكننا ولا يحق لنا أيضاً أن نبلغ التمعن التاريخي الذي حاولناه إلا في سلسلة الخطوات الصارمة للتساؤل الفعلي. وسنعيد الآن مرة أخرى بإيجاز رسم سلسلة الخطوات المنجزة.

فقد ابتدأ سؤالنا عن ماهية الحقيقة من تعيين الحقيقة المرجعي منذ ألفي سنة إلى اليوم بصفتها صواباً للقضية [92] وللممثل عموماً. وحدث هذا الابتداء مباشرة في صورة تمعن نقدي تمخض عنه ما يأتي: تفترض الحقيقة بصفتها صواباً للممثل لكي يمكن أن تكون ما هي - موافقة الموضوع - انفتاح الكائن الذي بمقتضاه هو وحده يستطيع أن يكون الكائن موضوعاً¹⁹⁰ وأن يصبح التمثل¹⁹¹ قدرة على أن يحمل أمامه شيئاً بما هو كذلك. بذلك تبين أن هذا الانفتاح هو أساس إمكان الصواب. وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون الصواب هو الماهية

| | |
|------------------------------|-----|
| Grund und Ungrund. | 188 |
| Geschichte und Ungeschichte. | 189 |
| gegen-standsfähig. | 190 |
| Vor-stellen. | 191 |

الأصلية للحقيقة، ما دام هو نفسه يظل مُعتمدًا على ما هو أكثر أصلية منه. بل يجب البحث عن الماهية الأصلية للحقيقة في الرجوع إلى ذلك الانفتاح.

لكن هذا التأمل البسيط الذي يقود نقدًا إلى خارج المفهوم التقليدي للحقيقة ليس له سند إلّا إذا كان الصواب يتضمّن سلفًا بصورة ما، ولو على نحو غير أصلي، شيئًا من ماهية الحقيقة. وفي البداية افترضنا ضمنيًا فقط أنّ الأمر هو على هذا النحو. فما شأن هذا الافتراض؟ وكيف وإلى أية درجة يكون التحديد التقليدي لماهية الحقيقة بصفتها صوابًا للقضية مُعلّلًا؟ سنُعثر - إنْ عثرنا أصلًا - على تعليل تعيين الماهية هذا بالكيفية التي هي أكثر مباشرة هناك حيث حُدِّثت أول مرة ماهية الحقيقة. فقد حدث ذلك في نهاية الفلسفة العظيمة لليونان، في تفكير أفلاطون وتعاليم أرسطو.

لكن لكي نستقصي الآن بيقين الأساس الشرعي لتعيين ماهية الحقيقة بصفتها صوابًا، يجب أن نعرف ماذا يعني هذان المُفكّران بما نُسميه «الماهية». وقد قادنا ذلك إلى مُعالجة ما يفهمه أفلاطون من الـ *idéa*. فالماهية هي مائة الكائن التي تُتَبَصَّرُ بصفتها مَنظَرًا لمظهره والتي تقوم منذ ذاك في النظر المُسبق لكلّ تصرف إزاء الفردي القائم كل مرة. وإذا بحثنا الآن، بعد هذا الإيضاح لمفهوم الماهية اليوناني، بأي كيفية عُلِّلَ التعيين [93] المذكور لماهية الحقيقة - بصفتها صوابًا للقول - فإننا نلاحظ أنّ «التعليل» غائب. ويظهر وضع الماهيات مثل ادّعاءات اعتباطية نلتزمها مع ذلك. ووضع الماهيات يبقى من غير «تعليل»، وذلك إذا فهمنا التعليل بمعنى الربط الارتدادي اللاحق دائمًا لما قيل بشيء قائم سلفًا مباشرة، وإن لم يكن دائمًا معروفًا سلفًا. ولا يُمكن على هذا النحو أنْ نثبت، أي أنْ نُعلِّلَ، إلّا تلك المعرفة التي تُريد أن تعرف وتُعيّن ما هو قائم: معرفة الوقائع. لكن في كل معرفة للوقائع تكمن سلفًا معرفة للماهية توجّهها وتسندها. وأسفرت تأملاتنا عن أنّ إدراك الماهية لا يُمكن أبدًا تعليله بطريقة تعليل معرفة الوقائع. لأننا أولًا لا نستطيع إحضار كل الوقائع الفعلية المُنتمية إلى الماهية التي يتعلّق بها الأمر - ماهية الطاولة مثلاً -، بل هذا الإحضار هو ثانيًا

غير كافٍ أيضًا، لأنّ الماهيّة تصحّ أيضًا في الطاولات المُمكنة. أمّا ثالثًا وقبل كل شيء فإنّ تعليل الماهيّة وتعيين الماهيّة بالإحالة على الوقائع المُوازية الفعلية والمُمكنة هُما في أنفسهما خُلف. فلكي نعثر على الوقائع المُنتمية إلى الماهيّة ونتّقيها ونُقَدِّمها بِصفتها إثباتًا لمشروعية وضع الماهيّة، يجب أن نفترض سلفًا وضع الماهيّة.

وبناءً على ذلك فإنّ الماهيّة وتعيين الماهيّة لا يسمحان بتعليل من هذا النوع الذي ننجزه دائمًا في ميدان معرفة الوقائع. إنّنا لا نعثر أبدًا على ماهيّة شيء ما ببساطة مثلما نعثر على واقعة، بل يجب إخراجها¹⁹²، بِصفتها غير قائمة مُباشرة في مُحيط التمثّل والاعتقاد المُباشرين. والإخراج نوع من الخلق، ولهذا يَكُن في كل إدراك للماهيّة بل في وضع الماهيّة شيء خلاق. والخلق له دائمًا مظهر العنف والتعسف، كما لو كان ينبغي بذلك إخفاء [94] أنّه مُقيّد بقانونية أعلى يجب صيانتها من إلحاح الرأي المُشترك الذي له قواعده الخاصة التي يدّعيها دائمًا والتي تستفّظ الاستثناء. وإذا كُنّا نُسَمّي وضع الماهيّة إخراجًا ونُعالج هُنا أولًا «الماهيّة» بمعنى التصرُّور اليوناني (idéa)، فإنّه يجب أيضًا فهم «الإخراج» بالمعنى اليوناني.

ويعني الإخراج هُنا حمل شيء إلى النور¹⁹³، حمل شيء لم يُلْمَح بعدُ قَطّ إلى اللّمع، بحيث لا تكون الرّؤية هُنا ببساطة تحديقًا في شيء معروض أمامنا، بل إنّ هذه الرّؤية تأتي¹⁹⁴ بما يتعيّن رؤيته وتتبصّره¹⁹⁵. وتدرك¹⁹⁶ الماهيّة، أي بالمعنى اليوناني-الأفلاطوني: الـ idéa، منظر الكائن في ما يكون، بأنّ تُتبصّر. وليس الفيلسوف مُفكّرًا إلّا إذا كان يرى على هذا النحو، إنّهُ ليس مُحدّدًا أو

hervor-gebracht.

192

Ans-Licht-bringen.

193

er-bringt.

194

er-sieht.

195

er-faßt.

196

حاسبًا، وليس مُجرّد خطيب. وكلّ «تعليل» بالمعنى المُحدّد يأتي بالنسبة إلى وضع الماهية بعد الأوان، لأنّ تبصّر الماهية هو نفسه يتبصّر أين أساسها - ما أساسها. ومعرفة الماهية هي في ذاتها وضع للأساس¹⁹⁷: هي وضع - thésis - لما يقوم في الأساس بصفته أساسًا، لكـ hupokeímenon، وهي من ثمّ hupóthesis؛ ليست إحصارًا لاحقًا لأساس شيء تُمثّل. وعندما يُعيّن شيء ما في ماهيته، تكون هذه الماهية نفسها قد تُبصّرت. تبصّر الماهية يستخدم في نظره ما تُصبح - الماهية - انطلاقًا منه مرثية¹⁹⁸ بصفتها ما هي.

25§ لأخفاء مائية الكائن بما هو الحقيقة التي تنتمي إلى إدراك الماهية يتأسس صواب القضية في اللأخفاء (alétheia)

ينبغي الآن تطبيق ما قلناه على السؤال الذي يُحرّكنا عن «تعليل» الوضع التقليدي لماهية الحقيقة - بصفتها صوابًا للقضية.

[95] فمعرفة الماهية غير قابلة للتعليل¹⁹⁹ بالمعنى المُتعارف للتعليل (الإثبات استنادًا إلى شيء قائم). لكن هذا لا يعني أنها من غير أساس²⁰⁰، بل هي نفسها وضع للأساس²⁰¹. وإذا كنّا لا نجد لدى أرسطو أي تعليل لتحديد ماهية الحقيقة بصفتها صوابًا للقضية، فإنّ ذلك ليس عرضيًا، بل إنّ الأمر بالضرورة هكذا، لأنّه ليس هناك تعليل لوضع الماهية. لكن يحق لنا من جهة أخرى أيضًا أن نزعم في الأقل أن تعيين ماهية الحقيقة بصفتها صوابًا للقضية ليس اعتباطيًا وبلا أساس، بل هو نفسه تأسيس، ووضع للأساس ورجوع مؤسس إليه. لهذا نسأل: ما الذي يتّخذ هذا التعيين الأرسطي والشائع لاحقًا لماهية

Grund-legung.

197

ersichtlich.

198

unbegründbar.

199

grundlos.

200

Grund-legung.

201

الحقيقة بصفتها صواباً للقضية أساساً له؟ وما الذي يتبصره وللمحه تعيين ماهية الحقيقة هذا بصفته ما يجد ذاته منوّساً فيه؟ فلكي نصل إلى الجواب نتخذ عمداً مُعرجاً صغيراً.

وصلنا سابقاً (ص 73 وما يليها/ 83 والتي تليها) إلى موضع من تأملنا كان علينا فيه أن نقول إنّ السؤال الفلسفي عن ماهية الحقيقة هو في الوقت نفسه وفي ذاته السؤال عن حقيقة الماهية. وهذه العلاقة تصحّ أيضاً عندما نقلبها: فالسؤال عن حقيقة الماهية هو في الوقت نفسه السؤال عن ماهية الحقيقة. تظهر هذه في البداية كأنها ادّعاءات مُجرّدة. لكننا وصلنا الآن إلى حدّ يُمكننا من أن نجعلها بيّنة في حقيقتها - ولو في محيط مجال محصور للرؤية فقط.

إذ نسأل عن ماهية الحقيقة، والآن على نحو أدق عن التعيين الأرسطي لماهية الحقيقة، عن صواب القضية - ما هو، أين يتأسس تعيين الماهية هذا. والسؤال عن ماهية الحقيقة هو - على سبيل الادعاء حتى الآن - السؤال عن حقيقة الماهية. لكن تبين في التساؤل عن ماهوية الماهية أنّ الماهية هي مائية شيء، الـ *idée*، المنظر، الذي يُقدّمه شيء ما من ناحية [96] مظهره، الكائن في كونه ملموحاً. فالـ *idée* تُتبصّر. والتبصّر إخراج، حمل إلى النور، إلى اللّمع يتأسس على ما يُخرجه هو نفسه ويضع من ثمّ ما يتبصره بصفته أساساً - *hupóthesis*.

وتبصّر الماهية لا يحتمل التعليل؛ فهذا أدنى من مقامه، إنّ جاز التعبير. فماذا يعني «التعليل»؟ الاستناد إلى شيء قائم، وهذا يعني: قياس المعرفة، القضية، على شيء مُعطى سلفاً يُصيبه التمثّل المُضدّ للقضية. التعليل هو إصابة لـ ... بناءً على ذلك يفترض التعليل في ذاته ولأجل ذاته إمكان الصواب. وينتمي إلى التعليل وقابلية التعليل نوع مُعيّن من الحقيقة هو صواب التمثّل والقضية. ولا يقبل التعليل ولا يحتاج إلى تعليل إلّا الصائب وما يدّعي الصواب.

لكن إذا كان كلّ إدراك ووضع للماهية يظلّ غير قابل للتعليل - لا لأنّه لا يُمكن العثور على الأساس، بل لأنّ التعليل عموماً وبما هو كذلك غير كافٍ

لتسويغ وضع الماهية -، وإذا كان إدراك الماهية يصدُّ عن ذاته كلَّ تعليل بالمعنى المتعارف، فإنَّ الحقيقة المُنتمية إلى إدراك الماهية والمنحدرة منه لا يُمكن أن تكون هي الصَّواب. لهذا يجب أن ينتمي إلى إدراك الماهية نوع آخر من الحقيقة. فالتمعُّن في حقيقة الماهية، في ما هو إدراك الماهية وفي تسويغه، هو تمعُّن في ماهية الحقيقة.

وإدراك الماهية إخراج، أي بالمعنى اليوناني للجلب والإخراج. لكن من أين؟ من المجال المُختفي. وإلى أين؟ إلى اللَّأخفاء، حتى توضع بِصفتها اللَّامُختفي. وهذا يعني أنَّ تبصُّر الماهية: وضع لآخفاء الكائن، الكائن في اللَّأخفاء، رفعه إلى الكلمة المُسمَّية، حمله هكذا إلى الوقوف ومن ثَمَّ جعله واقفاً في قابلية اللَّمع المُنتمية إلى معرفة الماهية.

واللَّامُختفي يعني باليونانية to alethés، والآخفاء [97] باليونانية هو alétheia. ونحن نُترجم هذه الكلمة منذ عهد بعيد بـ veritas و Wahrheit. و«حقيقة» إدراك الماهية هي، إذا فكَّرنا يونانياً، لآخفاء مائية الكائن. لكن اللَّأخفاء، قابلية لمع الكائن، هو عند أفلاطون الـ idéa.

والكائن في كائنيته (ousía) هو بإيجاز وبالمعنى الحق لآخفاء الكائن نَفْسُهُ. فالكائن، مُعيَّناً بالنظر إلى لآخفائه، يُفهم بالنظر إلى قُدومه وبزوغه، إلى الـ phúsís التي تنتمي له، بِصفته idéa، وبهذا، لا يُفهم سوى الكائن في كائنيته. وتبصُّر الكائن بما هو كذلك في كائنيته - في ما هو بِصفته كائناً - لا يعني سوى: مُلاقاته ببساطة في لآخفائه، وكما يقول أرسطو (الميتافيزيقا (Met. Θ)، thigein، لمسه، مُصادفته ببساطة، وفي هذا التصادف والزحف نحوه جلبيه أماناً، تبصُّر المنظر. ولأنَّ الكائن بما هو كذلك بحسب التجربة اليونانية phúsís، بزوغ، فإنَّه ينتمي إلى الكائن بما هو كذلك الـ alétheia، اللَّأخفاء. لهذا يجب أن يكون إدراك الكائن بما هو كذلك كشفاً (انتزاعاً من الخفاء). ولا يُمكن أن تُتابع هُنا من كُتب ماذا يعني في دلالاته العميقة وفي نتائجه أنَّ الحقيقة عند فلاسفة اليونان سِمة للكائن - بل سِمة الكائن بما هو كذلك. ونحن هُنا لا نُعنى إلاَّ بأنَّ إدراك الماهية يعتمد نوعاً خاصاً من «الحقيقة»، اللَّأخفاء.

لكن كلّ دراية ومعرفة بالكائن الفردي تقوم - كما أعَدْنَا وأبدَأْنَا بما فيه الكفاية - على الدراية بالماهية. إذ تُعَلَّلُ المعرفة بِصفتها تمثُّلاً للكائن الفردي حسب مقياس صوابه. لكن إذا كانت معرفة الفردي، تمثل الوقائع على نحوٍ حقيقي، مؤسَّسةً في معرفة الماهية، فإنَّ حقيقة معرفة الوقائع، أي صواب القضية، يجب أن تكون هي أيضًا مؤسَّسةً في حقيقة معرفة الماهية. وأساس الحقيقة بِصفتها صَوَابًا (homoiosis) هو الحقيقة كَلَاخْفَاء [98] (alétheia) بِصفتها قدوم كائنية (ماهية) الكائن وقيامها سلفًا في النظر. وما يُتَبَصَّرُ ويُعْتَمَدُ عند تحديد الحقيقة بِصفتها صَوَابًا للقضية بِصفته أساسًا لها هو الحقيقة كـ alétheia. و alétheia (لَاخْفَاء الكائن بما هو كذلك) هو أيضًا الاسم اليوناني الأصلي والحق للحقيقة، لأنَّه يسمَّى أيضًا أكثر الماهيات للحقيقي. ولا يحمل الاسم اللاتيني veritas ولا الاسم الألماني Wahrheit أدنى صدَى لما تبيَّنه اليونان وجربوه سلفًا عندما تكلَّموا بما يعنونه بالحقيقة: alétheia.

§26 لاخْفَاء الكائن وانفتاحه. حدث طمس²⁰² الماهية الأصلية للحقيقة

كما جربها اليونان من حيث هي لاخْفَاء الكائن

أين نحن الآن؟ سألنا كيف عُلِّلَ التعريف الشائع للحقيقة، لماهية الحقيقي - صواب القضية - ابتداءً لدى أرسطو. وقد اتَّضح الآتي: لأنَّه قد حدث هنا مع تحديد الصَّواب بِصفته ماهيةً للحقيقي وضعٌ للماهية، فإنَّ الأمر لا يُمكن أن يتعلَّق بتعليل، لهذا كان بحثنا عن تعليل غير مُجْدٍ أيضًا. ومع ذلك فإنَّ وضع الماهية ليس اعتباطًا، بل هو وضع أساس، اعتماد لما يُتَبَّح إمكان ما ينبغي فهمه في ماهيته، ما يمنحه الأساس.

ما الذي يمنح إذن الحقيقي، مفهومًا بِصفته صَوَابًا، أساسه؟ أساس الصَّواب (homoiosis) هو الـ alétheia، لاخْفَاء الكائن. فما الذي يعنيه هذا

- a-létheia²⁰³، لاخفاء الكائن؟ لا شيء سوى أنّ الكائن نفسه بما هو كذلك ليس محجوبًا، ليس مُنغلقًا، أي هو مُنفتح. فيتّضح أنّ انفتاح الكائن [99] هو أساس إمكان الصّواب. لكن هذا بالضبط هو نفسه ما أبرزناه في بداية تساؤلنا. فقد بيّنا أنّ انفتاح الكائن يقوم في أساس تصوّر الشائع للحقيقة بصفتها صوابًا ودعّونا إلى أن نسأل عن الانفتاح بما هو كذلك حتى نفهم ماهية الحقيقة على نحو أصلي. وزعمنا أنّ هذا الانفتاح هو الجدير حقًا بالسؤال في سؤال الحقيقة. والآن اتّضح أنّ فلاسفة اليونان كانوا يعرفون سلفًا انفتاح الكائن هذا، بل عدّوا الـ alétheia، لاخفاء الكائن، هي الماهية الحق للحقيقي. بل أكثر من ذلك أنّ الحقيقي عند فلاسفة اليونان هو مُسبقًا اللامُختفي، والحقيقة هي لاخفاء الكائن. ولأنّ فلاسفة اليونان تبيّنوا مُسبقًا الحقيقة على هذا النحو أمكنّ عندهم ألاّ يمثل إمكانُ مطابقة قضية وتمثّل للكائن أي سؤال ولا أي شيء يحتاج إلى تعليل، بل كما لو كان يحصل من تلقاء نفسه بالنظر للـ alétheia. فهل كان فلاسفة اليونان إذن على علم بأنّ صواب القضية يحتاج إلى انفتاح الكائن بصفته أساس ماهيته؟ بناءً على ذلك كانت إشارتنا نحن إلى ذلك الجدير بالسؤال في تصوّر الشائع للحقيقة نافلة تمامًا ومُتأخرة كثيرًا. ولم يبقَ هناك بهذا الصّد ما يُسأل عنه، لأنّ فلاسفة اليونان سبق أنّ أجابوا بهذا المعنى في السؤال عن الحقيقة.

وإذا كنا نحن أبناء اليوم نريد (ويجب) أنّ نذهب فيما وراء تصوّر الشائع للحقيقة بصفتها صوابًا للقضية، لكي نفهمه في ماهيته الحق وأساسه ونجيب من ثمّ عن سؤال الحقيقة إجابة شافية، فإنّ الأمر لا يحتاج في الحقيقة إلى مجهود خاص، بل لا يحتاج إلّا إلى الرجوع إلى ما لُمِحَ سلفًا في الفلسفة اليونانية. ولا نحتاج في أحسن الأحوال إلى سوى أنّ نتذكر ما نُسي في غصون ذلك. وهذا النسيان نفسه ليس هو أيضًا شيئًا غريبًا. ولأنّ تصوّر الحقيقة بصفتها صوابًا [100] للقضية أصبح منذ عصر أرسطو أو أفلاطون مرجعيًا، وأصبح هو وحده مرجعيًا،

203 a-létheia؛ يفصل هنا هايدغر السابقة عن جذر الكلمة ليدعو إلى فهم السابقة "a" في الكلمة اليونانية alétheia على أنّها سلبٌ أو نفْيٌ للخفاء.

في تعيين ماهية الحقيقي، فإن اسم الـ *alétheia* أصبح يُستعمل، أيضًا من حيث لا ندري، للدلالة على صواب القضية، أي لِنَعْت ما أصبح منذ ذلك الوقت تعيينًا مرجعيًا لماهية الحقيقة بصفتها صوابًا. وإذا حدثت في مُسلسل تحويل الاستعمال اللغوي اليوناني، وهذا يعني دائمًا أيضًا في مُسلسل تحوّل أسلوب التفكير والتصور الأساسي اليوناني إزاء الكائن إلى التصوّر الروماني والغربي المتأخّر، ترجمة *alétheia* بـ *veritas*، فإنّه لم يحدث بفعل ذلك نقل التصوّر الراسخ الآن للحقيقة بصفتها صوابًا للقضية فحسب، بل حدث في الوقت نفسه بفعل ترجمة *alétheia* بـ *veritas* تدمير كل صدّى للماهية الأصلية للحقيقة كـ *alétheia*، كـلاخفاء، وهو صدّى كُبح أيضًا تمامًا من خلال الكلمة الألمانية *Wahrheit*. فتبعًا لتعيين ماهية الحقيقة أصبحت *alétheia* تعني صواب القضية. وما تبينه فلاسفة اليونان سابقًا وجربوه بصفته ماهية أصلية للحقيقة لم يبق ساري المفعول، بل طُمِسَ (*verum nominat id in quod tendit intellectus [...] veritas principaliter est in intellectu*²⁰⁴: إذ يُسمّى حقيقيًا ما ينزع إليه الفهم [...]. فالحقيقة توجد أصليًا في الفهم).

وهذا الحدث له أيضًا نتيجة أخرى. ذلك بأنّه عندما بدأت القرون المتأخّرة إلى الحاضر القريب تتذكّر الفلسفة اليونانية وتجتهد في تقديم نظريتها للحقيقة أيضًا، تُصوّرَت الحقيقة تلقائيًا بمعنى الـ *veritas*، أي صواب الفهم الذي يصدر الحكم. وهذا التعيين اللاحق لماهية الـ *alétheia* بُحِث عنه، بصفته التعيين الوحيد الذي له صلاحية، داخل الفلسفة اليونانية حتى في المرحلة التي كان فيها تصوّر الحقيقة بصفتها صوابًا لا يزال غريبًا عن اليونان والتي كانت فيها بالأحرى التجربة الأصلية للحقيقة بصفتها لاخفاء سارية المفعول. وقد أدّى هذا إلى ملاحظة هوجاء مفادها أنّ مُفكّري اليونان الأوائل [101] كانوا مُرتبكين وغير قادرين على أن يفهموا ماهية الحقيقة، «مشكلة» المعرفة والحكم بوضوح كافٍ، وأنه لم يُعرَف ذلك إلا مع أفلاطون وأرسطو.

هكذا قُلِبَ كل شيء رأسًا على عقب. وهذا الخلط لا يزال سائدًا إلى اليوم في العرض العلمي الشائع لفلسفة اليونان. لكن يظلّ ما هو أكثر أهمية من هذا التعامل المقلوب هو أنّ هذا أدى إلى أن أصبح المَنفذ إلى الماهية الأصلية للحقيقة موصدًا أمامنا. لكن بأي معنى؟ بناءً على ما قيل لا نحتاج سوى أن نعتاد مرّة أخرى ترجمة الكلمة اليونانية *alétheia* بكلمة «الآخفاء» بدلًا من «الحقيقة» بمعنى الصّواب. ويقول المرء بلطف إنّ فضل مُؤلف «الكوينونة والزمان» أنّه جعل هذه الترجمة الحرفية لـ *alétheia* مُتداولة مرّة أخرى. فمنذ ذاك الحين يُترجم المرء *alétheia* بالآخفاء - ويبقى كل شيء على حاله. فبمُجرّد تغيير الاستعمال اللغوي لا نكسب شيئًا؛ كما لا نكسب شيئًا عندما نبين فوق مُجرّد الترجمة الحرفية لـ *alétheia* أنّ فلاسفة اليونان عرفوا سلفًا لآخفاء الكائن بصفته ماهية الحقيقة.

إنّ التحسين المُتوصّل إليه على هذا النحو للعرض التاريخي لتصوّر الحقيقة لدى فلاسفة اليونان بعيد جدًا عن التمعّن التاريخي في السُّؤال عن الحقيقة - بعيد لدرجة أن تحسين الاستعمال اللغوي يعوق بالأحرى مثل هذا التمعّن في ضرورته. فالمرء يعرف الآن أنّ فلاسفة اليونان سبق أن عدّوا انفتاح الكائن هو الحقيقة. لكن المرء يعرف - بصفته قائمًا في الفلسفة الحديثة والحالية - أيضًا وقبل كل شيء أنّه في مسار تقدّم التفكير الفلسفي حدث تجاوز ذلك التصوّر اليوناني المبكر للحقيقة مع أفلاطون وأرسطو وأنّ نظرية: الحقيقة هي صواب الفهم (*intellectus*) المصدر للحكم، تحوّلت في مسار [102] التفكير الحديث إلى أمر مفهوم من تلقاء نفسه لدرجة أنّ الخصم الأكبر لهذا التفكير، نيتشه، لم يرحّزه ولو قيد أنملة، بل جعله أساسًا لنظريته في الحقيقة. وبتصرّف نيتشه على هذا النحو يكون، من غير أن يعلم، مُتفقًا تمامًا مع توما الأكويني (Thomas von Aquin)، الذي يقول على أساس تأويل مُعيّن لأرسطو: *veritas principaliter est in intellectu*: إنّ محل الحقيقة في المقام الأول وفي الأصل هو الفهم المصدر للحكم. فكل رجوع إلى التصوّر المبكر اليوناني للحقيقة - الحقيقة بما هي لآخفاء الكائن - يُعدّ انتكاسًا إلى موقع حدّث تجاوزه منذ عهد بعيد ولم يكن مرجعيًا إلا في «البدائيات» الأولى للتفكير الغربي.

فماذا تبين الآن؟ وإلى أين وصلنا منذ أن كان علينا أن نميل عن مسار تساؤلنا الذي أرسيناه ببساطة إلى طريق جانبي؟ سألنا ارتدادياً انطلاقاً من التصور الشائع للحقيقة (أنّ الحقيقة هي صواب القول) نحو ما سميناه الانفتاح - وما حدّدناه بصفته الجدير حقاً بالتساؤل. لكن لا يمكن أن يكون الانفتاح أكثر الماهيات أصلية للحقيقة إلا إذا كان ذلك الذي يُعدّ هذا الانفتاح هو أساسه، أي ذلك الصواب عموماً، يمس بكيفية ما - وإن كانت غير أصلية - ماهية الحقيقة. فهل يمس الماهية، أي هل التصور الشائع للحقيقة مُعلّل، وكيف؟ اتّضح أنّ تصوّر ماهية الحقيقة وتعيينها ليس مُعلّلاً، لأنّه بصفته وضعاً للماهية لا يقبل أصلاً التعليل بالمعنى المعتاد؛ لكنّه أيضاً ليس بلا أساسٍ بسبب ذلك، بل يُعتمد بصفته أساساً لإمكان الصواب الـ *alétheia*، وهذه عند فلاسفة اليونان هي ماهية الحقيقة. ولاخفاء الكائن بما هو كذلك هو أساس إمكان الصواب. واللاخفاء (*alétheia*) بصفته ماهية للحقيقة هو عند فلاسفة اليونان، وبمعنى مُتميّز، أساس إمكان الصواب (*homoíosis*). ويجب أن ننتبه إلى أنّ [103] فلاسفة اليونان لم يضعوا في البداية البتّة ماهية الحقيقة بصفتها صواباً للقضية، لكي يعودوا بعد ذلك إلى اللاخفاء بصفته أساسه، بل بعكس ذلك جربوا في البداية لاخفاء الكائن وعيّنوا بعد ذلك على أساس هذه التجربة الحقيقة بصفتها صواباً للقضية أيضاً، بأنّ تبصّروا - بالنظر إلى الـ *alétheia* - إمكان الـ *homoíosis* وضرورته. وهكذا فإنّ هذه الصيغة اللاحقة لماهية الحقيقة بصفتها صواباً التي انطلقنا منها نحن هي بلا شكّ مؤسسة، وذلك بالذات في ذلك الذي يتحرّك فيه مُسبقاً التفكير والمعرفة اليونانيّان - في لاخفاء الكائن، ومؤسسة في الأساس نفسه الذي أُحيل عليه تمعننا النقدي نحن، أي في - ما سميناه - انفتاح الكائن. وهكذا فإنّ مُنطلق تمعننا النقدي - التصور الشائع للحقيقة بصفتها صواباً - له ما يُسوّغه. لكن اتّضح في الوقت نفسه أنّ هذا التمعّن النقدي هو الآن نافل أيضاً، لأنّ ما وصل إليه - لاخفاء الكائن - سبق أن جرّبه فلاسفة اليونان وعدّوه مُسبقاً أساساً لإمكان الصواب. وما أبرزناه في بداية تأملنا النقدي بصفته الجدير بالسؤال - ذلك الانفتاح، سبق أن قدّره فلاسفة اليونان لدرجة أنّ لاخفاء الكائن هذا أصبح

عندهم التعيين البدئي لماهية الحقيقة. وبذلك يكون فلاسفة اليونان قد أنجزوا ما كُنّا نميل إلى عدّه مهمةً ضرورية وأكثر أصلية للتساؤل الفلسفي المُقبل.

[104] إعادة

(1) تبصّر لاختفاء الكائن بصفته أساساً لماهية الحقيقة بصفته صواباً

كان يتعيّن تقديم جواب عن سؤال: كيف علّل تعيين ماهية الحقيقي بصفته صواباً للقضية؟ ولأنّه ليس هناك تعليل لوضع الماهية، ما دام وضع الماهية في حدّ ذاته وضعاً للأساس، فقد كان يجب أن نطرح سؤال التعليل بطريقة أخرى. فقد سألنا: ما الذي تبصّر بصفته أساساً للماهية المذكورة للحقيقة؟ وما الذي عدّ بصفته ذلك الذي تتجذّر فيه الحقيقة بصفته صواباً، الذي تنبّت منه، إن جاز التعبير؟ وإلى أين رُجع أو انطلاقاً ممّ كان الكلام، وما الذي أبصر عند تحديد ماهية الحقيقي بصفته صواباً؟ سمى اليونان الحقيقة، التي عُيّن ماهيتها بعد ذلك بصفته صواباً، قبل هذا التعيين وعموماً *alétheia*، اللّاختفاء؛ والمقصود بالذات لاختفاء الكائن نفسه - من حيث هو الكائن الذي هو هو. ولا يكمن أصلياً في تعيين الحقيقة هذا بصفته لاختفاء أي شيء البتّة يتعلّق بصواب القضية، لكن يكمن بلا شكّ كل صواب القضية في لاختفاء الكائن. فتصويب التمثل نحو الكائن وإصابة الكائن ليس ممكناً إلّا إذا قام الكائن في اللّاختفاء. فإذا وضعنا إذن صواب التمثل والقول في ما هو، فإنّه يجب هنا أن تُحدّد وتقوم في النظر الـ *alétheia*، لاختفاء الكائن، بصفته ما يمنح هذه الماهية المعيّنة على هذا النحو أساساً. وعند وضع الماهية - الحقيقة هي صواب القضية - كان قائماً عند مُفكرّي اليونان سلفاً بصفته أساساً لهذا الوضع، أي تبصّروا، الـ *alétheia*. ويمكن القول بعبارة أخرى: إنّ حصر الحقيقة بصفته صواباً ليس سوى صيغة مُنجزّة من زاوية مُعيّنة ومُحدّدة ومن ثمّ هي نفسها محدودة [105] للحقيقة التي تقوم في الأساس من حيث هي لاختفاء الكائن.

2) alétheia اليونان بصفته انفتاحاً. تحوّل مفهوم الحقيقة من اللاحفاء إلى الصواب

ماذا تبين الآن؟ في بداية تساؤلنا أنجزنا فوراً - مُنطلقين من المفهوم الشائع للحقيقة (صواب القضية) - تمعُّناً نقدياً أعادنا إلى ماهية أكثر أصلية للحقيقة سمّيناها الانفتاح. لكن خلال ذلك كان مُنطلق هذا النقد - ذلك الذي ألحق به أمر أكثر أصلية - هو نفسه غير مُسوَّغ لكن التمعُّن في التسويغ الذي أنجز مع الوضع الأول لماهية الحقيقة بصفته صواباً أبرز أنّ هذا التسويغ لوضع الماهية يستمدّ مشروعيته من لاختفاء الكائن، ومن ثَمَّ من ذلك بالضبط الذي أعادنا إليه تجاوزنا النقدي لمفهوم الحقيقة الشائع. فما alétheia اليونان إن لم تكن ما سمّيناه الانفتاح؟ وإذن لم نكن نحتاج قطّ إلى نقد مُعقّد للمفهوم التقليدي للحقيقة. ولم يكن المطلوب سوى أن نتذكّر أصله التاريخي وتسويغه البدئي، أي أن نسترجع منسياً.

ومن السهل أن نفَسّر نسيان أساس المفهوم التقليدي للحقيقة، أي نسيان ماهيته الأصلية التي كانت سابقاً مُنكشفة. وبفعل عبور التفكير اليوناني إلى التفكير الروماني والمسيحي والحديث تحوّلت الـ alétheia كـ homoiosis، بصفته صواباً، إلى الـ veritas بصفته adaequatio و rectitudo وإلى الحقيقة بصفته تطابقاً وصواباً. ولم يَضَعْ في veritas و Wahrheit كلّ صَدَى للمعنى اليوناني لاسم alétheia فحسب، بل قبل ذلك ضاع كلّ باعث لأيّ اطلاع على موقع الإنسان وسط الكائن وإزاء الكائن [106] لدى مُفكّرِي اليونان، ذلك الموقع الذي انطلاقاً منه فقط أمكن أن تُقال كلمات أساسية مثل alétheia. بل منذ ذاك الحين أصبحت الـ alétheia، بعكس ذلك، تُفهم دائماً، في جهل لماهيتها، بصفته صواباً للتمثل.

لكن ينبغي في الوقت نفسه أن نثبّه الآن إلى أنّه في تاريخ الفلسفة الغربية منذ زمن اليونان لم يحدث هذا النسيان لمفهومها البدئي للحقيقة فحسب، بل حدث أكثر من ذلك، إذ تبلورت على أساس مفهوم الحقيقة الجديد - بمعنى

صواب القضية والتمثّل - تصوّرات أساسية فلسفية جديدة لدى ديكارت (Descartes) ولايبنتز (Leibnitz)، ولدى كانط ومُفكّري المثالية الألمانية وأخيرًا لدى نيتشه. كلّ ذلك بلا شكّ في تماسك للتفكير ووحدة للخطوط الموجهة للتساؤل، بحيث إنّ على الرّغم من الاختلافات العميقة القائمة على سبيل المثال بين اللاهوتي الوسيط توما الأكويني وآخر المُفكّرين الغربيين الأساسيين نيتشه، بقي عندهما معًا تصوّر الحقيقة نفسه، أي سِمَة للفهم المُصدر للحكم، مرجعيًا، وهذا ليس البتّة على أساس تمعّن صريح، بل كما لو كان ذلك يقوم خارج كل سؤال - أي حيث يقوم أيضًا إلى اليوم.

ويترتب على كل ذلك أنّ تمعّنا النقدي نافل، لأنّه أنجز سلفًا. وما أنجز قد حَدَثَ منذ عهد بعيد تجاوزه. لهذا يظلّ تساؤلنا عن ماهيّة الحقيقة، الذي يزعم أنّه أصلي، بلا ضرورة. وبالفعل يعتمد على ذلك كل شيء: فهل ينبع تساؤلنا من مقاومة غير مُعلّلة لما هو قائم إلى الآن فقط، أي أخيرًا من نزوع أعمى ومُجرّد إلى التجديد - أو من ضرورة؟ وإذا كان الجواب هو نعم، فأيّة ضرورة هذه؟

هنا نرى في الوقت نفسه أنّه لا يكفي في الفلسفة - كما لا يكفي في العلم - أن يتبيّن سؤال نقدي على أساس واقع موضوعي بصفته سؤالًا مُمكنًا. بل يجب أن يحمل السّؤال الفلسفي في ذاته ضرورته، يجب - بعد بسطه بما فيه الكفاية - أن [107] يجعل هذه الضرورة هي نفسها مرئية. لهذا إذا تمعّنّا الآن بعد التوضيح الأول لمجال السّؤال من حيث مضمونه في ضرورة التساؤل، فإنّنا لا نسير بذلك خارج سؤال الحقيقة، وخلقُهُ إنّ جاز التعبير، بل نُنجز الخطوة التالية في بسطه.

ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة انطلاقاً من بدء تاريخ الحقيقة

27§ تغيير اتجاه التساؤل النقدي عن الحقيقة نحو بدء تاريخ الحقيقة
بصفته قفراً مُستبقاً²⁰⁵ إلى المستقبل. الـ *alétheia* بوصفها ما جَرَبَهُ
مُفَكِّرُو اليونان من غير أن يسألوا عنه

نسأل في البداية: هل مُعالجتنا لسؤال الحقيقة إلى الآن كانت لها أيضاً
دلالة في ما يتعلّق بإبراز ضرورته؟ ما في ذلك شكٌّ. إذن لم تكن مُعالجتنا
لمفهوم الحقيقة لدى مُفَكِّرِي اليونان نافلة البتّة.

1. إذ بيّنتُ تلك المُعالجة أن مُفَكِّرِي اليونان كانوا يعرفون الحقيقة بمعنى
مُزدوج، أولاً بصفتها لآخفاءً (تجلّي الكائن)، ثم بصفتها توافقاً التمثّل والكائن،
بصفتها صواباً.

2. هذه المُلاحظة تمنعنا من أن نعتقد في غطرسة أُنّا، عندما انتقدنا في
بداية المُحاضرة مفهوم الحقيقة الشائع، قد طرحنا سؤالاً «جديداً». لكن حتى إذا

كنا منذ البداية مُتحررين، انطلاقًا من معرفتنا بعظمة التفكير اليوناني، من هذه الغطرسة ولا نتلهّف على الجديد، فإنّ مُعالجة مفهوم الحقيقة لدى فلاسفة اليونان لا يزال لها في ما يتعلّق بتساؤلنا نحن دلالة خاصة، وعليها يعتمد:

4. كلُّ شيء: إذ إن تساؤلنا الارتدادي النقدي انطلاقًا من المفهوم الشائع للحقيقة بصفتها صَوَابًا للقضية إلى انفتاح الكائن ليس نقدًا نابعًا من فطنة فارغة، بل هو تغيير اتّجاه تفكيرنا وتساؤلنا عن الحقيقة نحو بدء تاريخ الحقيقة الذي لا نزال نقوم فيه نحن اليوم، [109] وذلك بالذات عندما نتحرّك خلال كل تفكير وتصرف، بلا تمحيص وبتلقائية، في مجال المفهوم التقليدي للحقيقة.

لكن ماذا نكسب من ذلك؟ لا نكسب سوى معرفة تاريخية بأن الماهية الأصلية للحقيقة قد ضاعت منّا نحن أبناء اليوم ومن الغرب منذ عهد بعيد بفعل سيطرة الحقيقة بصفتها صَوَابًا، أي لا نكسب سوى تسجيل ضياع. وهُنا لم يتقرّر بعدُ أننا أمام ضياع حق. فهذا لن يكون صحيحًا إلا إذا بيّنا أنّ عدم ضياع الماهية الأصلية للحقيقة (الـ *alétheia*)، أنّ صيانتها، ضرورة، وأنّ علينا من ثمّ أن نستردّ ما ضاع.

وحتى إذا افترضنا أن ذلك مُؤكد - فهل نستطيع عُمومًا أن نستردّ هذا الذي ضاع؟ أليس الماضي قد ولّى من غير رجعة؟ وحتى إذا أردنا أن نتمسّك من طريق التذكّر بهذا الذي مَضَى، أفلا يقود ذلك إلى عكس ما هو ضروري؟ إنّا لا نُريد بالذات - ولا نستطيع أيضًا - أن نُعيد عجلة التاريخ إلى الوراء، بل يجب أن نُفكّر ونتصرّف انطلاقًا من ضرورتنا نحن الحالية أي المُقبلة. فنحن - لا أي فرد ولا أئمة كثرة من الأفراد، لا شعوب وأمم ودول فردية لذاتها، بل الغرب كلّهُ ستدفعُهُ هزّات (حرب عالمية، ثورة عالمية)، سيُدفعُهُ ذلك الذي ليست هذه إلا نتائج تاريخية له، إلى سؤالٍ هو: ألا يزال يقوم إذن في الحقيقة، أو لا يزال أصلًا يُريد الحقيقة ويُمكن أن يُريدها؟

ألا ينم، بالنظر إلى هذه المُهمة، مُجرّد تذكّر السالف تذكّرًا ناظرًا إلى الوراء - وإن كان هذا السالف لا يزال جوهريًا - على «نزعة تاريخية»، على

تعلّق بالماضي انطلاقاً من «رومانسية» ما خفيّة، من ولع ما إنساني النزعة، مُنقرض في العمق، باليونان والثقافة اليونانية وفلسفتها؟ أولاً ينجم النظر إلى الوراء عن [110] نفور من فساد ما ينتشر اليوم فقط، تحت اسم الفلسفة المُبجّل، في تأليف وأقويل لا تعرف مقياساً ولا عناناً يتناسب مداها وفحواها تناسباً عكسياً مع القدرة على التساؤل الجوهري؟ وهل يحق أن نسند نهجنا وتصرفنا إلى مُجرّد الثُغور؟ أو ليس استحضارنا هذا للتفكير اليوناني في العمق هرباً من الضرورة الملحة وعمى عن الحاضر وتنحياً عن المستقبل؟ أولاً يحدث دائماً هذا النوع من الرجوع إلى السابق والأسبق و«البدئي» عندما تُشَل قوتنا وتُستنفد كل الإمكانيات؟

قد يكون نقاشنا للمفهوم اليوناني للحقيقة والافتناع الذي وصلنا إليه من خلال ذلك، المُتمثّل في أن تساؤلنا النقدي يُعادي التفكير اليوناني البدئي، أكثر من ملاحظة تاريخية مُحلّقة؛ قد يكون فيه شيء من التمعّن التاريخي، عندما قرّب من عيننا الداخلية المسافة بين الحالي والسالف - ومع ذلك لا نتخلّص الآن أيضاً من شبهة أننا في كلّ ذلك لا نضطلع بالمهمّات الحاضرة بل نقوم عل نحوٍ خفي قليلاً أو كثيراً بجولة مُتعالمة في الماضي المأمون تفرض علينا معلومات تاريخية بدلاً من أن نقول ببساطة: ماذا ينبغي لنا نحن أنفسنا أن نفعل حتى نلقي بكل سالف البدء ورائنا.

لكن علينا، على الرّغم من كلّ الاعتراضات الغالبة على الظن والمشروعة مشروعية كبيرة، أن نتمعّن في ما قلناه عن بدء تاريخ التفكير الغربي وما اكتفينا ربّما في البداية بادهائه: البدء هو ذلك الذي يمتدّ نحو الأمام إلى المُستقبل من غير أن يُيسط في عظمته، والرجوع إلى البدء هو بناءً على ذلك قفز مُستبق، بل قد يُمكن أن يكون القفز المُستبق الحق إلى المُستقبل، في ظل شرطٍ واحدٍ فقط بلا شكّ هو أن نبدأ فعلياً بالبدء.

[111] هذا هو السؤال الحاسم الآن، السؤال الذي تقرّر إجابته في الوقت نفسه ضرورة نهجنا أو اعتباطه، ومن ثمّ سؤال الحقيقة بما هو كذلك. وربّما نكون

بالمناقشات السالفة لتاريخ مفهوم الحقيقة لدى مُفكرّي اليونان قد رجعنا إلى الوراء زمانياً مُدة ألفي سنة ومع هذا لم نصل إلى بدء هذا التاريخ قط؛ وليس سبب ذلك مثلاً أنّ سؤالنا لم يعدّ بعدُ إلى زمان بعيد بعداً كافياً، بل سببه أنّنا بذلك لسنا بعدُ لدى التاريخ وأنّنا لا نزال نستسلم دائماً ونستسلم دائماً مرةً أخرى للنظر التأريخي، أي نحسب الحالي يلّزاء السالف، بدلاً من أن نتمعّن.

وقد سجّلنا تأريخياً أنّ مُفكرّي اليونان فهموا الحقيقة في بداية تفكيرهم بصفتها *alétheia*، بصفتها لاخفاء الكائن، ولم ينتقلوا إلا بعد وقت مُتأخر جداً، وبالضبط عند نهاية فلسفتهم العظيمة - في تفكير أفلاطون وتعاليم أرسطو - إلى تعيين الحقيقة بصفتها صواباً للقضية، بحيث اعتمدوا في وضعهم هذا لماهيّة الحقيقة التصوّراً الأسبق والأكثر أصليّة للحقيقة بصفتها الأساس «الطبيعي» للحقيقة بصفتها صواباً. وهذه الملاحظة التأريخية لا نزاع فيها. لكنّها ليست تمعّناً تاريخياً، فهذا الأخير لا ينبع - كما نعرف - إلا من التساؤل الخاص للمتمعّن ويجب أن يكون هو ما يُسنّده. وهكذا يجب أولاً أن نسأل:

إذا كان مُفكّرو اليونان قد اعتمدوا الـ *alétheia* (اللاخفاء) أساساً للصواب، فهل وضعوا بذلك أيضاً هذا الأساس بصفته أساساً وأسسوه؟ وعلى افتراض أنّهم أسسوا لاخفاء الكائن بصفته أساساً لصواب القضية، فهل عُيّن بذلك هذا الأساس نفسه - الـ *alétheia* في ماهيتها هي - وسوئلاً مُساءلة كافية؟ وهل سأل مُفكّرو اليونان في وقت ما عن الـ *alétheia* بما هي كذلك، وهل جعلوا لاخفاء الكائن بما هو كذلك أمراً جديراً بالتساؤل؟ وهل يعني ذلك - كون مُفكرّي اليونان [112] قد جرّبوا ماهيّة الحقيقة بصفتها لاخفاء - أيضاً ومباشرة أنّ لاخفاء الكائن كان عندهم الأمر الجدير بالسؤال؟ الجواب هو النفي القطعي. فقد جرّب مُفكّرو اليونان أوّل مرة لاخفاء الكائن واعتمدوه بصفته الحقيقة وعيّنوا على هذا الأساس الحقيقة بصفتها صواباً، ووضعوا هذا الأساس وأسسوه - لكنهم لم يستمروا في السؤال عنه هو نفسه على نحو صريح. وظلّت الـ *alétheia* عندهم ما ليس موضع سؤال. ولم يستمروا في النفاذ تفكيراً إلى الـ *alétheia* بما

هي كذلك وبذلك لم يتقصّوها²⁰⁶ قاصدين ماهيتها. بل كانوا قائمين هم أنفسهم فقط تحت سلطة ماهية الحقيقة بصفته لاخفاء التي كانت تنزع أول مرة والتي كانت لم تبسط بعد.

28§ سيطرة الحقيقة بصفته صواباً على أساسها نتيجة ماهوية لغياب تقصي²⁰⁷ الأساس. التساؤل عن الانفتاح بصفته تساؤلاً عن الـ *alétheia* نفسها

وضع شيء ما أساساً لآخر، تأسيس الأساس، ليس بعد التأسيس الحق بمعنى تقصي الأساس. وماذا لو كان هذا الحدث، أي أن مفكري اليونان جربوا الـ *alétheia* بصفته ماهية للحقيقة واعتمدوها أساساً للصواب، لكنهم لم يتقصوا صراحة هذا الأساس نفسه، ماذا لو كان قد نجم عن ذلك أن الحقيقة بصفته صواباً كانت قد أصبحت منذ ذاك الحين مُسيطرة على ذلك الذي تتجذر فيه؟ ماذا لو كان هذا الحدث، أن مفكري اليونان لم يتمكنوا من الـ *alétheia* تفكيراً، قد قاد إلى طمس هذا البدء في الزمن اللاحق وإلى بقائه إلى اليوم مطموساً؟ ماذا لو لم يكن هذا الحدث بسبب ذلك أمراً ماضياً، بل لا يزال يحدث اليوم، ما دُمنا نتحرك في الفهم التلقائي الذي لا أساس له للمفهوم التقليدي للحقيقة؟

[113] هذا ما حدث وما هو قائم بالفعل. إذ لم تضع المعرفة الجوهرية لـ *alétheia* لأن الـ *alétheia* تُرجمت لاحقاً بـ *veritas* و *rectitudo* و *Wharheit* وأولت بصفته صواباً للقضية، بل بالعكس، لم يكن من الممكن أن تنشأ هذه الترجمة²⁰⁸ وهذا التأويل وأن يحتل موقع السيادة إلا لأن ماهية الـ *alétheia* لم تبسط أصلياً بما فيه الكفاية ولم تُؤسّس في بسطها بقوة كافية. هذا الحدث المُتمثل في طمس الماهية البدئية للحقيقة بصفته لاخفاء (*alétheia*) ليس أمراً

er-gründet.

206

Er-gründung.

207

208 Über-setzung؛ راجع الهامش رقم 127.

ماضيًا، بل هو حاضر مباشرة ومؤثر في الواقعة الأساسية لسيادة المفهوم التقليدي للحقيقة، تلك السيادة التي عيَّنها هو والتي لم تتزعزع.

وفي مجال تاريخ ما هو جوهري لا يحدث شيء ما إلا نادرًا. وما يحدث هنا يحدث ببطء شديد وبسكون شديد، تأثيره المباشر يقفز المجال الزمني لآلاف السنين. إنه لا يحتاج إلى عكايز الارتباط المستمر بين السبب والنتيجة، التي هي أيضًا سبب لنتيجة لاحقة. ولو أردنا أن نُحدِّد للمؤرخين مهمة عرض هذا الأمر الجوهري، لوقعوا في الورطة الكبرى، لا لأن ما أمامهم كثير جدًا، بل لأنه قليل جدًا. فأين يظل كل النشاط المتعلق بالوثائق والمراجع، بالمجلات والأطروحات، عندما لا يظلّ اللاجوهري دفعة واحدة تحت اليد؟ لكن هذا لا يحدث، لأنّ اللاجوهري هو الظل الطويل المتنوع الأشكال الذي يليق به الجوهري لكي يُصبح في الغالب مُغطًى من قبله. إنّ حدث طمس الـ *alétheia* البدئية لا يزال يكون ويحدث في كل مكان تسري فيه الحقيقة بصفتها صوابًا.

وحين نعرف ذلك فقط، نكون على طريق التمعّن التاريخي. وبذلك فقط نعود تاريخيًا - لا تأريخيًا - إلى بدء التمعّن الغربي في الحقيقة، إلى ما حدث بدءًا ولا يزال يحدث. وبمثل هذا [114] التمعّن فقط نضع أنفسنا في مستوى أن نبدأ بالبدء، أي أن نكون مُقبلين بالمعنى الأصلي بدلًا من أن نكتفي بحساب السابق والأسبق تاريخيًا وتصوّره في اختلافه أو حتى في تأخّره عن الحالي.

وهكذا، فإنّ سؤالنا عن أساس إمكان الصواب، ومن ثمّ رجوعنا إلى الانفتاح، وقبل كل شيء تساؤلنا عن الانفتاح نفسه بصفته الأكثر جدارة بالسؤال، ليس نافلاً - ليس نافلاً بحيث إنّ هذا التساؤل أصبح الآن استدراكًا لتقصير، استدراكًا لسؤال: ما الـ *alétheia* نفسها إذن؟ ذلك السؤال الذي لم يسأله مُفكّرو اليونان قط.

ونؤكد دائمًا مرّة بعد أخرى أنّ البدء هو الأعظم الذي يفوق كل ما أتى بعده، حتى إذا انقلب هذا الأخير على البدء، وهو ما لا يستطيعه إلا لأنّ البدء كائن ولأنّّه جعل ما أتى بعده مُمكنًا. لكن ألا نقع في تعالُم محض عندما نقول

إنَّ مُفَكِّرِي اليونان أغفلوا هُنا سؤالاً؟ أَوَلَيْسَ حَظًّا مُتَطاوِلاً من عظمة تفكيرهم أنْ نقول إنَّهم لم يستطيعوا سؤال الحقيقة؟ لا شكَّ في ذلك. لكن في هذه الحالة سيكون أيضاً التمعُّن الذي نُحاوله الآن في بدء التفكير اليوناني في ماهية الحقيقة ليس مُتمعِّناً فيه بما فيه الكفاية؛ أي إننا لم نبلغ بعدُ البدء تاريخياً بما فيه الكفاية، إذا انتهى هذا «التمعُّن» بتعالَم مُتعجرف للأحق بإزاء المؤسِّسين. وما دام الأمر يظهر على هذا النحو فإننا لسنا أيضاً بعدُ في الموقع السليم لأنْ نبدأ بهذا البدء، أي لأنْ نكون مُقبلين، لكي نضطلع بمُستقبلنا ونُمهِّد له بالتفكير والتساؤل.

لهذا علينا أنْ نتمعن في مدى كَوْن هذا الحدث المُتمثل في أنْ مُفَكِّرِي اليونان كانوا قد جرَّبوا بالفعل ماهية الحقيقة بِصفتها لاخفاء واعتمدها وكانوا يتوقَّرون عليها جاهزة دائماً، لكن لم يجعلوها صراحة سؤالاً ولم يتقصَّوها، في مدى كَوْن هذا الحدث تقصيراً ونتيجة لعجز في التساؤل، أو قد يكون هذا بالذات [115] هو الموضوع الذي تكمن فيه العظمة الحق في التفكير اليوناني وتحقق. وليس القرار المُتعلِّق بذلك مُحاولَة لتفسير عمل ماض وإنقاذه - فمُفَكِّرو اليونان لا يحتاجون إلى ذلك -، بل هو حصر لكيفية قيامنا نحن إزاء الحقيقة وداخل الحقيقة. فما حدث في بداية تاريخ تأسيس ماهية الحقيقة لا يزال عندنا مطروحاً أمامنا للحسم - للحسم في ما يُصبح عندنا وعند المُقبلين هو الحقيقي وما يُمكن أن يكون الحقيقي.

وقد جرَّب مُفَكِّرو اليونان بدئيّاً ماهية الحقيقة بِصفتها alétheia، بِصفتها لاخفاء الكائن. لكن ماهية الحقيقة هاته لم يحدث في البداية الإمساك بها في «تعريف» ثم تبليغها بِصفتها معرفة. ف «التعريفات» في الفلسفة - بخلاف الأمر في العلم - لا حجة دائماً، وهي غالباً نقطة النهاية. ومعرفة ماهية الحقيقة بِصفتها لاخفاء الكائن اتَّخذت بدئيّاً، أي في زمنها العظيم، صورة يكون بحسبها كل فعل وإبداع، كل تفكير وقول، كل تأسيس ونهج مُعيَّناً²⁰⁹ ومضبوطاً²¹⁰ من قبل

لاخفاء الكائن من حيث هو أمر غير مُدرَك. ومن لا يرى ذلك ولا يعرفه ولا يتعلّم كيف يراه ويعرفه لن يُخَمّن أبدًا شيئًا بشأن الحدث الأصلي لبدء التاريخ الغربي، بشأن ذلك البدء الذي كان بالفعل بدأه، إذا كنا نعني تاريخ الغرب لا مُجرّد بيولوجيا شعوبه - التي لا نعلم عنها غير ذلك شيئًا، لا لأنّ المصادر هزيلة فحسب، بل لأنّ شرط تأويلها - معرفة «الحياة» - ضئيل ومُرتبك.

يتبيّن بأقوى وجه أنّ مُفكّرَي اليونان كانوا هم البدء تفكيرًا وشعرًا ودولةً في أنّ النهاية التي نقوم فيها اليوم ليست سوى سقوط من ذلك البدء، ليست سوى أنّنا لسنا في مُستواه وذلك بكيفية مُتنامية، وهذا لا يُلغي إبداعًا وتأثيرًا خاصين في المجال اللاحق لهذا البدء والمنحدر منه. فإنّ [116] نكون في مستوى شيء ما يقتضي أنّ نُجاوزه. لكن أتى ذلك والحال أنّه لا تكاد تتأتى إلّا مُحاكاة بائسة؟ فليُقارن المرء بين النزعات الكلاسيكية الضخمة في الفن التي تأتي من الفراغ وتنتج إلى الفراغ العميق. إذ لا تحدث مُجاوزه البدء إلّا في بدء آخر يعرف أنّ مُجاوزته لا تجاوز إلّا اللاحق للبدء والمنحدر عنه وأنه لا يستطيع «سوى» أنّ يُعادله، وهو ما يظلّ أعلى ما يُمكن بلوغه.

§29 التجربة اليونانية للاخفاء بما هو سِمة أساسية للكائن من حيث

هو كذلك وعدمُ التساؤل عن الـ *alétheia* من حيث هي كذلك

الحقيقة بما هي لاختفاء الكائن - كيف ينبغي أن نفهم ذلك حتى ندرك انطلاقًا منه أنّ مُفكّرَي اليونان لم يستقصوها قصداً وسبب ذلك، حتى نعرف كيف ينبغي الحكم على عدم التساؤل هذا، حتى نجرب، إلى أي ضرورات انتقلنا نحن أنفسنا؟ وعندما نُجرب الحقيقة بصفتها لاختفاء للكائن فإنّ ذلك يتضمّن في البداية الأمر الواحد: الحقيقة - نقولها هكذا بكيفية لامُعينة جدًّا - سِمة للكائن نفسه، وليست إذن - كما يعتقد الرأي الشائع اللاحق - سِمة للقضية المُتعلّقة بالكائن. الكائن نفسه يُمثّل لمُفكّرَي اليونان، ولمُفكّرَي اليونان وحدهم، الحقيقي واللاحقي، أي اللامُخفي والمُحتجب.

لكن لكي ندرأ هنا أشكالا لسوء الفهم، نحتاج هنا إلى ملاحظة وسيطة وجيزة. فإذا ظلّ الكائن، الـ *ens*، يُفهم في الوقت اللاحق بصفته حقيقياً *verum* وإذا كانت السكولائية والفلسفة الحديثة جُزئياً تتكلم على حقيقة «أنطولوجية» بإزاء الحقيقة «المنطقية» للفهم *intellectus*، فإنّ هذا الرأي يستند بلا شكّ على نحو ما إلى تقليد الفلسفة اليونانية، لكن بتفكير ومعنى لا يونانيين تماماً. ولا تعني *verum* [117] اللامخفي، بل: *omne ens est verum* - كلُّ كائن حقيقيٍّ -، لأنّه بصفته كائناً قد فُكّر فيه مُسبقاً بكيفية صائبة بالضرورة من قِبَل الله، من قِبَل «الخالق» حسب التقليد المسيحي وتقليد العهد القديم، أي من قِبَل هذا بصفته روحاً مُطلقاً معصوماً من الخطأ. ونشير إلى هذا الأمر على الهامش لِصَدِّ المُحاولات الدائمة التجذُّد للخلط والتسوية بين التفكير التومائي والتفكير الأرسطي واليوناني عموماً. وهذه التسوية لا يلجأ إليها غالباً مُمثلو التومائية فقط، بل يلجأ إليها حتى «فيلولوجيون كلاسيكيون». وهكذا فإنّ التصوّر الذي نشره مثلاً فيرنر ييغر²¹¹ (Werner Jaeger) عن أرسطو هو تصوّر وسيطي-سكولائي أكثر ممّا هو يوناني. والتفكير الوسيط مثل التفكير الحديث يتحرّك كلياً داخل تصوّر الحقيقة بصفتهها صواباً، أي بصفتهها تعييناً للمعرفة، حتى عندما يُتحدّث عن «الحقيقة الأنطولوجية». وهذا الحقيقي «أنطولوجياً» ليس سوى ما يوافق تفكيرَ الله الصائب في ذاته مُطلقاً، إنّهُ ليس اللامخفي بالمعنى اليوناني، بل الصائب مُطلقاً (*intellectus divinus*). ويُمكن أنْ نُعلّل على نحوٍ أعمق أنّ الأمر هكذا من خلال إثبات أنّ كلّ الأنطولوجيا التقليدية تُعيّن الكائن بصفته كائناً *ens qua ens* في ضوء التفكير وحقيقة التفكير، أي الصواب.

وإذا كان مُفكرو اليونان قد جرّبوا الحقيقة بصفته سِمَةً للكائن، فإنّ الحقيقة بصفته سِمَةً للكائن يجب أن تكون مُؤسّسة في هذا الأخير نفسه. أم هل ينبغي هنا أنْ تنتمي الحقيقة بصفته سِمَةً للكائن إلى هذا الأخير نفسه؟ بل هل ينبغي أنْ تسم الحقيقة كما جرّبها اليونان ماهيةً الكائن نفسه، الكائن نفسه على النحو الذي

211 Werner Jaeger (1888-1961) اشتهر بأبحاثه في الفكر اليوناني ولا سيّما فكر أرسطو.

فهم به اليونان الكائن بما هو كذلك؟ إننا لا نسأل هنا عن إمكانات فارغة، بل لدينا سبب لأن نسأل على هذا النحو، لأنه حتى هناك، وبالذات هناك حيث انتشر وترسخ عند مفكرَي اليونان سلفاً التصوّر الآخر للحقيقة - بصفتها صواباً للقضية -، عند أفلاطون وأرسطو، دُكرَ دائماً الكائن والحقيقة معاً: *alétheia kai on* - اللاحفاء، وهذا يعني: [118] الكائن بما هو كذلك²¹². ويجب هنا أن نفهم *kai* بصفته تفسيراً بمعنى «وهذا يعني»، وذلك ما يشهد عليه على نحو لا لبس فيه أنه في كثير من الأحيان يُقال بدلاً من *on* ببساطة *alétheia* أو *to alethés* اللامختفي.

وتفكير اللاحفاء بإصرار بصفته سمةً للكائن بما هو كذلك مُخالف لكل ما اعتدناه بحيث إننا حتى عندما نتبين الفرق بين لاختفاء الكائن وصواب القضية، فإننا ننساق بسهولة كبيرة إلى تفكير اللاحفاء بمعزل عن الكائن، بصفته إضافةً، إن جاز التعبير، تعرض للكائن.

لكن لماذا لم يسأل مفكرو اليونان إذن عن الـ *alétheia* بما هي كذلك، إذا كانت تنتمي بالفعل للكائن نفسه وإذا كان السؤال عن الكائن هو السؤال البدئي والدائم لمفكرَي اليونان؟ ولماذا ظلت الـ *alétheia* بما هي كذلك بالذات بلا سؤال؟ ولماذا لم تُصبح هذه هي أجدر الأمور بالسؤال؟ ولماذا تحولت الـ *alétheia* بصفتها لاختفاءً إلى الـ *alétheia* بصفتها صواباً للقضية بمُجرد أن سُئل صراحةً عن الـ *alétheia*، وذلك بفعل نوع هذا التساؤل؟ ومهما كنّا لا نستطيع الآن أن نُقدّر مدى هذا التعيين وربما نحمله، برغم كل شيء، على أنه جيلٌ تاريخية متعلّقة بـ *alétheia* حقيق، بدلاً من أن نحمله على أنه إشارة إلى حدث حاسم، إلى حدث لا يزال حاسماً بشأننا إلى اليوم - فإنه يجب منذ الآن أن نضع هذه الأسئلة وأن نحاول إجابة أولى عنها.

لكن لماذا لم يجعل مفكرو اليونان الـ *alétheia* بما هي كذلك سؤالاً، بل جربوها - إن كان يحق لنا أن نقول ذلك - بصفتها أمراً «مفهوماً من تلقاء

نفسه؟ هل كان عدم التساؤل هذا تقصيرًا؟ وهل نَجَمَ عدم التساؤل هذا عن عجزٍ عن التساؤل الأصلي؟

[119] إعادة

1) أساس ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقي

يبدو السؤال عن «الحقيقة»، حتى بغير تأمل خاص، مهمًا بما فيه الكفاية. غير أنه حتى إذا كان للإنسان «اهتمام» كبير «بالحقيقة»، أي بالحقيقي وبامتلاكه، فإنّ هذا لا يكفي مع ذلك لأنّ يُعَدَّ أساسًا كافيًا لضرورة السؤال عن ماهية الحقيقي. فتاريخ ماهية الحقيقة وتلقائية المفهوم التقليدي للحقيقة التي لم تُكسّر إلى اليوم يشهدان بوضوح كافٍ على أنّه لم تُجَرَّب البتّة ضرورة سؤال الماهية هذا والاعتناع بها. والحال أنّ ضرورة سؤال فلسفي جوهريّة مثل السؤال نفسه. فالسؤال الفلسفي يجب - تبعًا لطابع سيادة الفلسفة - أن يحمل في ذاته ضرورته، أي أن يحيل ارتداديًا على هذه الضرورة. لهذا لم يحق لنا أن نبتدئ بالتمعّن في ضرورة سؤال الحقيقة، بل كان المهم في البداية بسط هذا السؤال في ملامحه الأساسية المفهومة في البداية، لكي نلاقي خلال هذا البسط نفسه ضرورة السؤال.

هاهنا تفتح نظرة إلى ماهية الفلسفة لا يتعيّن الآن الاستمرار في تتبعها، لكن ينبغي أن يُشارَ إليها بإيجاز، وليس ذلك إلّا لأنّه انطلاقًا من هنا يُصبح انتماء التمعّن التاريخي إلى التساؤل المُفكّر أوضح في أساسه. ولا يُمكن صنع مجال الفلسفة وتعيينها، بصفتها تساؤلًا عن الكائن من حيث هو كذلك في مجمله، ومن ثمّ عن الفلسفة نفسها بوساطة أفاعيل ونُظُم ومطالب بشرية. ولا يُمكن أبدًا أن تُصبح الفلسفة مرثية في ما هي عليه على أساس ما نعثر عليه مُسبقًا كل مرة من إنجاز و«عمل» تحت اسم «الفلسفة» [120] في شكل ما. فالفلسفة تنتمي إلى حقيقة «الكُون» نفسه. إذ تكون الفلسفة، ويجب أن تكون دائمًا، كلّما اندفع

«الكَون» نفسه إلى حقيقته وكيفما حدث ذلك، عندما يحدث افتتاح الكائن نفسه، عندما يكون التاريخ. وعندما تكون الفلسفة لا تكون لأنّ هناك فلاسفة، كما لا يكون هناك فلاسفة لأنّ الفلسفة تُعالج، بل لا تكون الفلسفة والفلاسفة إلّا تبعاً لتاريخ حدوث حقيقة «الكَون» نفسه وكيفيته، هذا التاريخ ينفلت من كل تنظيم وتخطيط بشريين، لأنّه هو نفسه أساس إمكان «الكَون» التاريخي البشري. بذلك نُلَمِّح إلى الاتجاه الذي يجب انطلاقاً منه تجربة ضرورة السؤال عن ماهيّة الحقيقة، على افتراض أننا نريد أن نُجرّبها ونستطيعه.

(2) الـ *alétheia* بصفته البدئي والذي ليس محل سؤال لدى مُفكّري اليونان

نشأ على الطريق الذي قطعناه في تمعننا إلى الآن الاقتناع بأنّ ما كان يجب أن يعود إليه السؤال في تأملاتنا النقدية، انفتاح الكائن بصفته أساساً لإمكان صواب القضية، كان معروفاً لدى مُفكّري اليونان بصفته *alétheia*، لاخفاء الكائن. وهكذا فإنّ تمعننا النقدي ومن ثمّ سؤال الحقيقة نفسه لم تبق له ضرورة أصلية. إنّهُ نافل لأنّه يكتفي باستحضار ما سبق إنجازه. وقد يُمكن أن يعني تمعننا النقدي تغييراً للاتجاه نحو تفكير الفلسفة اليونانية، لكنّه بذلك يشهد على نفسه - فوق كونه نافلاً - بأنّه مرَب إلى ماضٍ، وإن كان هذا الماضي ذا قيمة كبيرة.

لكن على الرّغم من أنّه لا شكّ في أنّ ما سمّيناه انفتاح الكائن له علاقة بما سمّاه مُفكّرو اليونان *alétheia*، فإنّه لم يتقرّر بعد هل ما سألنا عنه كان أيضاً سؤال مُفكّري اليونان، وهل كلفيته كلفيته؟ [121] والأمر يتعلّق بذلك فقط. لكن تبين الآن أنّ مُفكّري اليونان اعتمدوا بدئيّاً بلا شكّ الـ *alétheia* بمعنى لاخفاء الكائن بصفته ماهيّة للحقيقة وأسسوا على ذلك تعيين الـ *alétheia* بصفته *homoiosis*، لكنهم مع ذلك لم يسألوا بالذات عن الـ *alétheia* نفسها وعن ماهيتها. بل أكثر من ذلك لأنهم لم يطرحوا هذا السؤال عن ماهيّة الـ *alétheia*، عن اللّاحفاء بما هو كذلك، لأن الـ *alétheia* ظلت تُمثّل لمُفكّري اليونان البدئي الذي ليس محل سؤال، أمكن فوراً أن يحتل تعيين الحقيقة بصفته صواباً المؤسّس عليه موقع السيادة وأن يُعدها وأن يُسيطر وحده على التاريخ اللاحق للتفكير.

وإذ قد تبين بذلك أنّ مُفكرّي اليونان لم يطرحوا السؤال الذي نطرحه نحن، عندما جعلنا انفتاح الكائن الأمر الأكثر جدارة بالسؤال، فإننا بذلك نُسجل إهمالاً وتقصيراً، ولا سيّما إذا كان شغف اليونان بتقديم الأساس والحساب λόγον διδόναι بشأن ما فكروا فيه أمراً لا جدال فيه. لكن يصعب علينا من جهة أخرى أن نُقرر في تعالم مُتطاول رمي التفكير البدئي لمُفكرّي اليونان، الذي يُعدّ بصفته بدءاً هو الأعظم، بمثل هذا النقص.

لهذا ينبغي أن نسأل: لماذا لم يسأل مُفكرو اليونان عن الـ *alétheia* نفسها؟ وهل عدم تساؤلهم هذا تقصير؟ ولكي نصل هنا إلى جواب يجب أن نُعيّن من كتب ماذا كانت الـ *alétheia* بدئياً تُمثّل لمُفكرّي اليونان. ونحن هنا نُترجم *alétheia* بلاخفاء الكائن وبذلك نُلمّح سلفاً إلى أنّ اللاخفاء (الحقيقة حسب الفهم اليوناني) تعيّن للكائن نفسه لا- كالصواب - سمة للقضية المُتعلّقة بالكائن.

إلا أنّ طريقة تفكير فلاسفة اليونان وكلامهم تُرغمنا على أكثر من ذلك. فقد حدثت بالذات لدى ذينك الفيلسوفين - أفلاطون وأرسطو - اللذين مهّدا لطمس الماهية البدئية للـ *alétheia* في الوقت نفسه دائماً [122] ذكر الـ *alétheia* مع الكائن نفسه: *alétheia kai on*: اللاخفاء، وهذا يعني الكائن في كائنيته. وكثيراً ما توضع أيضاً *alétheia* محل *on*. فالحقيقة والكائن في كائنيته هما الشيء نفسه. وينجم عن ذلك أنّه لم يُقتصر على ربط اللاخفاء بالكائن نفسه بدلاً من ربطه بالقضية المُتعلّقة بالكائن، بل شكّل السمة الأساسية للكائن نفسه بما هو كذلك.

فكيف ينبغي أن نفهم ذلك؟ قبل كل شيء: إذا كان الأمر هكذا فكيف ينبغي إذن أن نفهم أنّ مُفكرّي اليونان لم يسألوا بالذات عن الـ *alétheia*؟ فسؤالهم المُفكر المُميّز أصلياً الذي وجّه كلّ تمعنهم كان بالضبط السؤال عن الكائن - ما هو، الكائن، إذن. فالـ *alétheia* نفسها سمة للكائن. إنها كانت، إنّ صح التعبير، قائمة أمامهم في الاتجاه المُباشر لتساؤلهم الحق. ألم يكن إذن عدم السؤال عن الـ *alétheia* ما دامت قائمة في اتجاه سؤالهم تقصيراً؟ أم هل أخفقت هنا قوة تفكير مُفكرّي اليونان؟

§30 ثبات اليونان في التعيين الموكول إليهم بصفته سبباً عدم تساؤلهم عن الـ *alétheia* . عدم الحدوث بصفته المُحتَفَظ به ضرورة في البدء ومن خلاله

كلا . لم يسأل اليونان هنا ، لأنّ هذا التساؤل مُعاكس لمُهمتهم المخصوصة ، ولهذا لم يكن مُمكنًا البتّة ، بسبب ذلك ، أن يأتي إلى مُحيط رؤيتهم . ولم يسألوا بسبب عجزٍ ، بل عن قوة أصلية على الثبات في التعيين الموكول إليهم .

لكن ماذا أوكل إليهم؟ هل نستطيع أن نعرف ذلك؟ لا نستطيع أن نحسبه بُعدياً . وعندما نُحاول أن نحسب لا نصل إلّا إلى تسجيل ما اعتقده المُفكّرون البدئيون ، نصل إلى إخبار عن [123] الآراء التي كانت «لديهم» . إلّا أن «آراء» «فيلسوف» هي بلا شك ما ينزع إليه حبّ الاستطلاع والإحاطة المحبوبة «بموقفه» - لكنها عديمة الأهمية تاماً للفلسفة . ولا يُمكن أن ينكشف لنا ما أوكل إلى المُفكّرين البدئيين إلّا في التمعّن في تساؤلهم البدئي . فالماضي لا أهمية له ، أمّا البدء فهو كل شيء . لهذا نُنجز هذا التساؤل الارتدادي إلى البدء الذي يزداد دائماً نفاذاً . بل لهذا نُنجِز التمعّن في أساس ما لم يحدث بدئياً . فما لم يحدث في التاريخ في لحظات جوهرية - وهل هناك ما هو أكثر جوهرية من بدء - ، هذا الذي لم يحدث يجب أن يحدث ذات يوم ، لا بصفته استدراكاً مُجرّداً ، بل بمعنى تلك الهزّات ، القفزات ، السقطات ، ذلك اللَّحْظي والبسيط الذي يجب أن نتوقّعه وأن نكون مُستعدين له ، إذا ما كنّا ننتظر من التاريخ المُقبل أمراً جوهرياً .

إنّ ما لم يحدث في مجال الجوهري هو أكثر جوهرية ممّا حدث ، لأنّه لا يُمكن أن يُصبح من غير أهمية ، بل لا يزال من المُمكن ، ودائماً أكثر ، أن يُصبح أكثر ضرورة واضطراباً . أمّا حدوث الجوهري فيكاد ينجم عنه لا محالة أن يطمّره اللاّجوهري المُنتمي إليه ويطمّسه . بذلك نكون قد قلنا سلفاً إنّ هذا الذي لم يحدث ليس البتّة أمراً مُختلّفاً اعتباراً ، عارياً من كل ضرورة . بل إنّ ما لم يحدث يعني هنا ما حدث بالضرورة حجزه والاحتفاظ به في البدء ومن خلاله ، ما بفضله يظلّ البدء ما لا يُسبر وما يُحرك دائماً مرّة أخرى التمعّن فيه - وذلك على نحو أكثر صلابة كلّما ازداد السقوط .

[124] §31 نهاية البدء الأول وتهيء البدء الآخر

أ) موقعنا في نهاية البدء ومطلب التمعن في البدء الأول بصفته تهيئًا للبدء الآخر

علينا نحن أن نتمعن هنا في بدء التفكير الغربي وفي ما حدث فيه وما لم يحدث، لأننا نحن نوجد في النهاية- في نهاية هذا البدء - . وهذا يعني أننا نوجد أمام الحسم بين النهاية وانصرامها الذي ربما سيُمتد قرونًا - والبدء الآخر الذي يُمكن أن يكون مُجرّد لحظة، لكن تهيئته يتطلب ذلك الصبر الذي لن يستطيعه «المُفائلون» ولا «المُشائمون» .

لكن قد يعتقد المرء أنه لا حاجة هنا - كما هو الأمر عموماً - إلى حسم خاص بين النهاية والبدء، فكلّ شخص لا يُريد النهاية أول وهلة ويفضل استمرار السير ويُفضّل في الأخير البدء. لكن الحسم لا ينزل في حديقة ميولنا ورغباتنا ومقاصدنا المُعتنى بها جيّداً. إذا نُقِلَ إلى هناك فلن يكون حسماً. إنّه ينزل في مجال استعدادنا أو عدم استعدادنا للمُقبل. وهذا المجال لا يفتح -إذا بسط ذاته- إلا بحسب الأصلية التي نستطيع بها أن نعود من الضياع في الأفاعيل والتدابير، من الأسر في ما هو مفهوم من تلقاء نفسه ومُستهلك، إلى ما يحدث حقاً. لكن لن نبلغ ذلك إلا بفضل التمعن في البدء وفي ما كان موكولاً إليه. ذلك بأننا ورثتُ حتى النخاع وخلفُ لتاريخ طويل، ومُفعمون بالمعرفة التاريخية وحساب الماضي ومُتُهافتون عليهما. ونحن في ذهولنا بالتأريخي ننتحى عن التاريخ. وحتى إذا لم نكن نُريد سوى تهيء البدء الآخر، فإننا لن نبلغ ذلك إلا إذا كُنّا [125] عموماً مُجهزين للأُعتاد وللذي قد يكون محجوراً لنا ومُحتفظاً به لنا - أي أن نبدأ بالبدء، أي أن نبدأ بالبدء الأول، بأن نحمله فيما وراء ذاته وإلى مُستقبله - انطلاقاً من بدءٍ آخر.

ويجب أن نتمعن في البدء الأول للتفكير الغربي، لأننا نوجد في نهايته. وعندما نتكلّم هنا على نهاية، فإنّ هذا الكلام هو أيضاً مُزدوج الدلالة. ويعني

ذلك من جهة: أننا في مجال تلك النهاية التي هي نهاية البدء الأول. وبهذا المعنى لا تدل النهاية على مُجرّد انقطاع القدرة البدئية أو فتورها بل بالعكس: لا يُمكن أن تكون نهاية تاريخ فعلي وجوهري هي نفسها إلا نهاية جوهرية. وبهذا المعنى «للنهاية» علينا أن ندرك فلسفة نيتشه في عظمتها وصورتها الفريدة والغريبة، فلسفة لم يبتدئ بعد تأثيرها الجوهري. فعظمة النهاية لا تكمن في جوهرية إتمام الإمكانات الكبرى فحسب، بل تكمن في الوقت نفسه في قوة تهبيء الانتقال إلى آخر تمامًا.

لكن النهاية تعني أيضًا انصرام كلّ آثار تاريخ التفكير في الغرب إلى الآن وانفصاضها، ذلك المزج، الذي يُرجح أن يحترق طويلًا من غير لهب²¹³ وألا يُعرّف من حيث هو كذلك، بين تصوّرات أساسية وتقويمات ومفاهيم وقضايا في تأويلات الكائن المتداولة. فنحن نوجد الآن في النهاية بهذا المعنى المزدوج. لهذا يجب أن نتمعن في البدء.

ب) تجربة النهاية والتمعن في بدء التاريخ الغربي لدى هولدرلين ونيتشه

لكن على الرّغم من هذا الشرح الوجيز سيكون مطلب التمعّن في البدء الذي عبرنا عنه الآن مُجرّد اعتبار [126] وتجاسر، إذا لم نعرف - أو، بتعبير أكثر حذرًا، إذا لم نستطع أن نعرف - أن ذينك الاثنين اللذين جرّبا بعمق نهاية الغرب بالمعنى المزدوج (لا بمعنى «الانحطاط»)، هولدرلين ونيتشه، لم يستطيعا تحمّل هذه التجربة في إبداعهما وتحويلها إلى هذا الإبداع إلا انطلاقًا من تمعنهما في الوقت نفسه في بدء التاريخ الغربي، في ما كان عند مُفكّري اليونان ضرورة. فلو لم يقم هولدرلين ونيتشه في مسار تاريخنا - من غير التمكن منه والاضطلاع به بلا شك -، لما كان من حقنا أن نطلب أن نبدأ بالبدء.

213 weiterschwelen: يحترق بغير لهب؛ يقصد بذلك في هذا السياق أنّه يفعل ويؤثر في

وإذا كان هذان يعرفان البدء اليوناني على نحوٍ أكثر أصلية من كل العصور التي سبقتهما، فذلك لا يجد أساسه إلّا في أنّهما جرّبا أوّل مرة نهاية الغرب، وبعبارة أوضح: في أنّهما أصبحا في كينونتهما وأعمالهما نفسها نهايةً، لكن كلّ واحد منهما على نحوٍ مختلف. وبالعكس، يصح أيضًا أنّهما لم يجرّبا النهاية ولم يُصبحا نهاية، إلّا لأنّ البدء استحوذ عليهما ورفعهما إلى العظمة. فالتّمعن في البدء الأوّل وتأسيس نهاية مناسبة له ولعظمته يتيمان معًا إلى الانعطاف²¹⁴.

وإذا كانا معًا، هولدرلين ونيتشة، قد أصبحا يُمثّلان في مدى قوي موضة لنا، فلا شكّ في أنّ هذا ليس دليلًا على أنّنا قد أدركنا معنى أنّ هولدرلين ونيتشة يقومان في تاريخنا كنهاية بدئه الأوّل وأنّهما من ثمّ يمتدّان إلى ما يتجاوزنا. بالعكس، فكلّ العلامات، ولا سيّما الكتب والأطروحات المُتراكمة بشأنهما، لا تدلّ إلّا على أنّ المرء الآن في صدد إعداد هولدرلين ونيتشة تاريخيًا وجعلهما من ثمّ غير مؤثرين تاريخيًا.

ونودّ أن نُشير فقط إلى سوء مُعالجة هولدرلين - إذ إنّها تنطلق في الغالب من نية حسنة مثل كل ما نقوم به -: فقد يُحسّب عمل هولدرلين على ما هو «وطني» وتُستخرج منه المقاطع التي ترد فيها كلمات مثل «الشعب» و«البطل» وما شابههما. وقد يُمرّره المرء على نحوٍ واضح أو خفي إلى «الجانب المسيحي» ويجعله [127] جزءًا من «دفاع»²¹⁵ مشكوك فيه حقًا. وقد «يُقدّره» المرء وسيطًا بين الكلاسيكية والرومانسية. وفي كلّ مرة يُدرّج الشاعر تحت خانة ما بصفته أيضًا مؤلف أشعار، ومآسٍ وروايات بجانب مؤلّفين آخرين مثل كلوبستوك (Klopstock)، وهيردر (Herder)، وغوته (Goethe)، وشيلر (Schiller)، وكلايست (Kleist) - بدلًا من أن نجعله القرار الذي هو، القرار الذي لن يُخمّن هوله الكتاب المحدودو الأفق أبدًا، لأنّهم لا يُريدون أصلًا أن يمسّهم! إنّ قرار الهرب النهائي أو القدوم الجديد للآلهة، هذا القرار الذي ينطوي، ككلّ قرار، على قرار مُسبق بشأن الاستعداد أو عدم الاستعداد لمثل هذا القرار.

لكن ماذا تقصد هذه الإشارة؟ لا ينبغي سوى أن تُرْسَخ من جديد الأمر الواحد نفسه وهو أن هولدرلين ونيتشة أنفسهما لا يمنحانا أي تسويغ أو مُساعدة بالنظر إلى مطلبنا بأن نبدأ بالبدء، ما دُمنّا كنّا ننظر إليهما تأريخيًا، ولو كان ذلك بحسب مقاييس عالية مثل «الوطن» و«المسيحية». بل إن هولدرلين ونيتشة، أي أعمالهما، يجب أولًا أن يُصبحا لنا تاريخًا، حتى نُجرب تاريخيًا استعادتهما التاريخية للبدء. كلّ ذلك يُخبرنا مرّة أخرى أمرًا واحدًا: أنّهما لن يُصبحا لنا تاريخيين ما لم نُصبح نحن أنفسنا في المجالات المُوازية مُبدعين، وبتعبير أكثر تواضعًا، مُهيئين وسائلين. وبالنظر إلى مطلب أن نبدأ بالبدء حتى نتجاوز النهاية لا يُمكن ذِكر الاسمين معًا استنادًا إلى سُلطات، بل لا يُمكن أن يُعدّ سوى إشارة إلى المهمّات التي لم تُنجز بعد والتي لم تعرف بعدُ البتّة، وعلامة أيضًا بلا شكّ على أنّنا بعيدون جدًّا عن عرض «فلسفة خاصة للتاريخ» عرضًا «دوغمائيًا».

[128] § 32 القدر²¹⁶ الموكول إلى مُفكّري اليونان: أن يبدووا التفكير

بِصفته سؤالاً عن الكائن بما هو كذلك وبِصفته تجربةً للأخفاء بما هو

سِمَة أساسية للكائن (phúsis ، alétheia)

في مسار سؤال الحقيقة وبسطه كنّا قد وصلنا إلى الموضع الذي كان يجب فيه أن نتمعّن في أنّ مُفكّري اليونان جرّبوا بلا شكّ أكثر الماهيّات أصلية للحقيقة - أي لأخفاء الكائن -، إلّا أنّ الحقيقة ذاتها وماهيتها لم تحظّ لديهم بأي سؤال أكثر أصلية - بحيث إنّ الفلسفة اليونانية بلغ بها الحال في نهاية زمنها العظيم إلى التخلّي عن تلك الماهيّة الأصلية. فبالنظر إلى هذا الحدث كان علينا أن نسأل: لماذا لم تُمثّل الـ alétheia نفسها وبما هي كذلك لليونان أمرًا جديرًا بالسؤال بل الأمر الأجدر بالسؤال؟ وقد جاء جوابنا في البداية في صورة ادّعاء هو: أنّه لم

216 die Bestimmung : التعيّن؛ ترد هذه الكلمة في هذه الفقرة بمعنى القدر، أي ما عيّن

لُمفكّري اليونان وقِيضَ لهم.

يترك مُفكِّرو اليونان السؤال الأكثر أصلية عن الـ *alétheia* بما هي كذلك بسبب عجز في قدرة التفكير أو حتى بسبب سهو وسطحية في مُطاردة الجديد والأكثر جِدَّة، بل بسبب القوة التي جعلتهم في مُستوى قدرهم الخاص ومنازلين له إلى درجة بسطه الأعلى.

فماذا كان قدرهم في مجال التفكير، وماذا أوكل إلى تفكيرهم؟ وهل نستطيع أن نَجْرؤ على أن نُريد البت في ذلك؟ فحتى إذا استندنا ببساطة إلى ما حققه مُفكِّرو اليونان في تفكيرهم، فإنّه يظلّ دائماً من المُمكن أن يكون ما حُقّق انحرافاً عن قدرهم. لكن لِحُسن الحظ أن الأمر لا يتعلّق هُنا بالاستناد إلى «نتائج» فلسفتهم، بل بنوع تفكيرهم، وكيفية تساؤلهم، والوجهة التي كانوا يتقصّون انطلاقاً منها الجواب. وكان قدرهم هو ما كانوا دائماً مُرغمين إليه مرّةً أخرى، ما اضطلع به بِصفته هو نفسه المُفكِّرون المُختلفون جوهريّاً في نوع تفكيرهم، ذلك الذي [129] كان يُمثّل من ثَمّ لهم ضرورة. فكلّ ضرورة²¹⁷ تقفز إلى الإنسان انطلاقاً من ضُر²¹⁸. وكلّ ضُرّ يَضطر²¹⁹ انطلاقاً من حال وجداني أساسي وفيه.

بهذه الإشارات نكون قد رسمنا الطريق الذي يُمكن عليه أن نتمعّن في ما أوكل إلى تفكير مُفكِّري اليونان ومن ثَمّ في البدء.

ولم يكن قدر اليونان ومهمة تفكيرهم أن يُفكِّروا في هذا أو ذاك، بل أن يبدووا التفكير نفسه وأن يحملوه إلى أساسه. ويعني التفكير هُنا بِصفته شكلاً لإنجاز الفلسفة ذلك النهوض وذلك التصرّف الذي بِمقتضاه يحمل الإنسان ذاته وسط الكائن أمام الكائن في كليته ويعرف ذاته من حيث هو مُنتم إلى هذا الكائن. لذلك فالإنجاز الأساسي لهذا التفكير هو السؤال عن الكائن نفسه، ما هو، الكائن، بما هو كذلك، في كليته.

لكن ما الجواب الذي قدّمه اليونان عن هذا السؤال: ما الكائن؟ وإلى أي تعيّن أساسي دفعوا الكائن، أو بعبارة أفضل، بأي صفة جعلوا الكائن بما هو كذلك يبرز وينهض فوقهم، حولهم وفيهم هم أنفسهم؟

لا نستطيع هنا - في سياق هذه المحاضرة - أن نقول ذلك إلا في صيغة شكلية. فالكائن بما هو كذلك هو phúsis. إلا أنه يجب أن نترك حالاً جانباً كل التأويلات والترجمات اللاحقة لهذه التسمية الأولى للكائن التي تكتم أكثر مما تقول، كلّ تلك التأويلات التي تفهم الـ phúsis بصفته «طبيعة»، بحيث تعني الطبيعة نفسها مرةً أخرى أموراً مختلفة تماماً، وإن كانت مترابطة دائماً - سواء أخذنا الكلمة حسب معنى العصر القديم المتأخر أو المعنى المسيحي أو الحديث -.

«كائن» - لَقِيَهُ مُفَكِّرُو اليونان بصفته كائناً ثابتاً²²⁰، القائم في ذاته²²¹ على خلاف المُتَهافت، المُتداعي. «كائن» - جرّب اليونان ذلك بصفته الثابت بمعنى الدائم بإزاء تبدّل ما يطفو فقط ويزول أيضاً مرةً أخرى. وكائنية الكائن - تعني الثبات²²² في [130] الدلالة المُزدوجة التي بيّناها: قيام الكائن في ذاته ودوامه. والكائن بصفته الثابت بهذا المعنى بإزاء التبدّل والانحلال هو بذلك في الوقت الحاضر نفسه بإزاء كلّ ما هو غائب وكلّ زوال. والدوام والحضور معاً يضعان ما «يحدث»²²³ استناداً إليهما على ذاته، لكن ليس بعيداً، إنهما يضعانه في ذاته بصفته ما ينتصب في الشكل بإزاء كلّ فوضى بلا شكل. والثابت، الحاضر انطلاقاً من ذاته الذي يحمل في ذاته شكلاً بسيطاً لذاته انطلاقاً من ذاته محيطه وحدّه بإزاء كلّ ما يُنجرف وما ليس له حد. الثبات والحضور، الشكل والحد - كلّ ذلك في بساطة روابطه المُتبادلة ينتمي إلى ما يُصادي الكلمة اليونانية phúsis بصفته تسمية الكائن في كائنيته وعينه.

das Ständige.

220

das in sich Stehende.

221

die Ständigkeit.

222

das Wesende.

223

لكننا لم نذكر بعدُ تعيينَ الكائنية الأكثرَ جوهرية باعتبار أنه يلعب عبر كلّ التعيينات المذكورة. فالثابت بصفته ما يقوم (هنا)²²⁴ في ذاته وبصفته دائماً غير رخو هو البارز المُنسل انطلاقاً من ذاته بإزاء التداعي والتبدل. والحاضر بصفته الباقي الذي يترك كل انحلال وراءه هو ذلك الذي يُقدّم ذاته. والشكل بصفته ما يُكبح كل فوضى هو الذي يفرض ذاته ويندفع إلى الأمام. والحد بصفته مقاومة ما لا حد له ينفلت من الانجراف ويكون هو ما يبرز. والكائن بحسب التعيينات المذكورة وبحسب تلازمها هو في الوقت نفسه وإجمالاً البارز المُنسل الذي يقدم نفسه انطلاقاً من نفسه، المُندفع إلى المُقدمة والمُتميّز - بإيجاز وفي تعيين واحد: السائد في الأمام على نحوٍ بارز ومن ثمّ اللَّامُخفي بإزاء المُخفي والمنسحب. ويلعب عبر كلّ تعيينات كائنية الكائن - الثبات المُزدوج الدلالة، الحضور، الشكل والحد - ويتخلّلها التعيينُ المذكور أخيراً، لكنه الذي كان ينبغي في الحقيقة ذكره في البداية: اللَّاخفاء - alétheia.

فماذا ينجُم عن كلّ ذلك؟ الـ alétheia هي عند مُفكّري اليونان تعيينٌ، بل التعيينُ الأساسي للكائن نفسه - وهذا غريب علينا [131] نحن أبناء اليوم، بل على كلّ من ليس يونانياً، ولا نستطيع أن نفهمه إلّا بصُعوبة وبطء، لكن إذا حدث ذلك ففي وفرة من الرؤى الجوهرية. أمّا السؤال الفريد لمُفكّري اليونان الذي ابتدؤوا بطرحه بدء التفكير: ما الكائن؟ فإجابته هي: أنّه اللَّاخفاء. إذ تجمّع الـ alétheia بصفته لاخفاء في ذاتها المعنى الأصلي اليوناني للكلمة الأصلية phúsis. فهذه تُسمي: ما يتفتح انطلاقاً من ذاته وما يبسط ذاته ويسود، كما تتفتح الورد وتكون مُفتحة ما هي - الكائن بما هو كذلك هو، مثل نظرة كبيرة للعين تفتح وتسود مُفتحة ولا يُمكن أن تسكن مرةً أخرى إلّا في نظرة تتلقاها. لكن الجواب عن السؤال، ولا سيّما السؤال المُفكّر الذي حمل كلّ التفكير إلى بدئه، عن السؤال الفلسفي ليس أبداً نتيجة يُمكن عزلها وإغلاقها في

قضية. مثل هذا الجواب لا يُمكن فصله عن السؤال نفسه، بل إنّ هذا الجواب لا يظلّ جوابًا على نحو جوهرى إلّا عندما يظلّ مُنتمياً إلى السؤال ومُتضمّناً فيه وبمقدار ما يظلّ كذلك - بِصفته اكتماله. والجواب في التفكير والرأي والتساؤل المُعتاد هو، على نحو مشروع تماماً، ما يُنحّي السؤال. والإجابة هنا إشباع وتنحية للتساؤل. لكن مع الجواب المُفكّر: الكائن هو اللّآخفاء (phúsis، alétheia) لا ينقطع التساؤل، بل يبدأ، يبسط ذاته بدءاً. وهذا يعني أنّه ينبغي الآن أن يسأل مُفكّرو اليونان، في ضوء تأويلهم هذا للكائن بِصفته لآخفاءً، بكيفية أوضح وأكثر تأسيساً وتنوعاً، ما الكائن إذن.

[132] إعادة

1) عدم تساؤل اليونان عن اللّآخفاء وضرورة مهمتهم

صادف سؤالنا عن ماهيّة الحقيقة في نقد المفهوم التقليدي للحقيقة انفتاح الكائن. وحُدّد هذا الانفتاح بأنّه الأكثر جدارة بالسؤال، بأنّه ذلك الذي يجب أن يتبدّى منه السؤال عن ماهيّة الحقيقة، بشرط أن سؤال الحقيقة يحمل معه ضرورة تناسبه ومن ثمّ يبسطها أيضاً حالما يسأل هو نفسه. وتبيّن كذلك أن مُفكّري اليونان جرّبوا أصلياً ماهيّة الحقيقة بما هي alétheia، بما هي لآخفاء الكائن. وذلك الانفتاح الذي عنيناه واللّآخفاء عند اليونان هما - في الأقلّ فيما يظهر - الشيء نفسه. ومع ذلك هناك فرق جوهرى: فاللّآخفاء عند مُفكّري اليونان هو ما ليس محل سؤال، أمّا عندنا فهو الأجدر بالسؤال. لكن لماذا لم يسأل مُفكّرو اليونان عن الـ alétheia نفسها؟ قد يُمكن أن يتركنا عدم تساؤلهم هذا لأمبالين؛ بل قد يكون بعضنا مسروراً لكون مُفكّري اليونان بذلك قد تركوا لنا نحن أيضاً أشياء نسأل عنها. إلّا أنّ عدم تساؤل مُفكّري اليونان ليس أمراً غير ذي أهمية. ذلك بأنّه يجب أن نُراعي الاعتبار أنّ الـ alétheia كانت عند مُفكّري اليونان تعيناً، بل كانت التعيين، للكائن نفسه، وأنّ السؤال عن الكائن نفسه - ما هو- أصبح السؤال الفلسفي لمُفكّري اليونان. هكذا كان السؤال عن لآخفاء الكائن،

إذن عن اللاحفاء، قائماً عند مُفكّري اليونان في اتجاه طريق سؤالهم الفلسفي الأخص عن الكائن! ومع ذلك لم يسألوا. فإذا كانوا قد تركوا السؤال، لا عن إهمال، أو عن أي عجز آخر، بل عن ضرورة حملتها معها مُهمتهم هم، فإنّ علينا نحن أن نتمعّن في الذي كانته هذه المُهمة، حتى نفهم عدم تساؤلهم ذاك وحتى نعلم ما موقف تساؤلنا الخاص من ذلك.

[133] ولم تكن مُهمة اليونان أقل من وضع بداية الفلسفة. وفهم هذا البدء قد يُمثّل لنا الأمر الأصعب لأننا نوجد في دائرة نفوذ نهاية هذا البدء.

2) نيتشه وهولدرلين بصفتهم نهايةً ومعبراً²²⁵ كلٌ بكيفية مختلفة

نفهم هنا النهاية بمعنى مُزدوج: النهاية من حيث إنّها تُجمّع في ذاتها كلّ الإمكانات الجوهرية لتاريخ بدء - إنّها ليست وقوفاً أو مُجرّد انقطاع، بل هي، بعكس ذلك، تأكيد البدء في صورة اكتمال إمكاناته التي نشأت مِنّا تلا البدء. ونهاية البدء الأول هاته لتاريخ الفلسفة الغربية هي نيتشه؛ فمن هذا المُطلق ومنه فقط ينبغي كشف عمله مُستقبلاً، إذا كان ينبغي أن يكون ما يجب أيضاً أن يكون من حيث هو تلك النهاية - المُعبر. فكل حكم على نيتشه وتقويم له مهيأً بكيفية أخرى قد تكون له فائدته المُعيّنة والمشروطة - إلا أنّه يظلّ دائماً من الناحية الفلسفية غير جوهري ومُضللاً. ولا نحتاج هنا في هذا السياق إلى أن نتكلّم فوق ذلك على الاستغلال بل النهب المُعتاد لـنيتشه. فنيتشه هو نهاية الفلسفة الغربية بالمعنى الجوهري.

لكن في الوقت نفسه وقبل كلّ شيء نقوم في مجال تأثير نهاية التفكير الغربي بمعنى ثانٍ تدل بحسبه النهاية على انصرام وانفصاض الانصهار المهيأ والمُشكّل في قرون بين تصوّرات أساسية، وتقويمات، ومفاهيم و«أنساق» مختلفة. هذه النهاية - تأثير إرث كيفيات التفكير التي أصبحت مُترسخة، ذلك

الإرث الذي اقتلح هو نفسه من جذوره ولم يعدْ مُمكنًا حتى نَعْرِفُهُ -، هذه النهاية لها دوامها الخاص الذي من الراجح أنه لا يزال طويلًا جدًا؛ يُمكن أن تسود وتبقى قائمة، عندما يكون [134] بدءٌ آخر قد بدأ منذ وقت طويل؛ وفي الانصرام الطويل للنهاية يُرَجَّح أن تُتَبَّنَى مرّةً أخرى «كيفية التفكير» سابقة، والنهاية ستكون مُتسمة بسلسلة من «النهضات».

إنّ عمل هولدرلين منذ أكثر من قرن شهادة تاريخية على أنّ النهاية الحق، الصدى العظيم لعظمة البدء، يُمكن أن تبقى خلال ذلك مُبعدة وغير ذات تأثير.

ونستخلص من هذا أنّ التاريخ نفسه ليس مُتعدد الطبقات فحسب، ولا تتقاطع فيه عصور مُتتالية فقط، بل إنّنا لا نكاد نعرف شيئًا عن فعليته الحق، وذلك في المقام الأول لأنّ طموحنا للمعرفة يبقى هنا غير كافٍ ويُصبح أكثر فأكثر غير كافٍ، لأنّ الإعلام - وهو ظاهرة للحاضر لا نكاد ندركها - يرسم لنا سلفًا ما نريد أن نعرفه وكيف نستطيع أن نعرفه - الإعلام الذي يُنجز في شكل مُختلف ما كان يُنجزه سابقًا الـ *historein*، استكشاف الغرائب، مع تصعيده إلى مدى وسرعة هائلين.

نقوم نحن أبناء اليوم - غالبًا من غير أن نعلم ذلك - أكثر، بل وَحَدًا تقريبًا، تحت نفوذ هذه النهاية المُنصرمة للتفكير الغربي، وليس بعدُ تحت نفوذ النهاية بالمعنى الأول. فبمجرد أن نبلغها، ننتقل إلى المعبر؛ لكنني لا أرى في مجال التفكير، إذا ما تكلّمنا عليه، في أي مكان علامة على أنّه قد فُكّر في إنجاز خطوة في القوس الكبير للجسر إلى المُستقبل، بل حتى على أنّ ذلك قد أُريد.

ولا ينبغي أيضًا أن نَعَجَبَ ذلك - ما دام هولدرلين ونيثشه اسمين وياफलّتين يُنظر إليهما بعين الرضا ويُذكران كثيرًا. ولم يكن بإمكاننا اليوم أن نعرف تقريبًا أي شيء عن نوع التمتع في البدء الأول وضرورته، لو لم يكن هذان - وهما معًا الشاعر والمُفكّر في الوقت نفسه على نحوٍ مُختلف - قائمين في سكة تاريخنا وذلك في موقع تاريخي مُختلف مرةً أخرى. [135] ولأنّهما، كُلاً منهما بكيفية تختلف عن الآخر، النهاية والمعبر، وَجَبَ أن يفتح لهما البدء بدئيًا وأن تستيقظ

لهما فيه المعرفة بالنهاية. وهنا فإن هولدرلين، مع أنه أبعدُهُما عَنَّا بحساب الزمن، أكثرهما استقبالاً، أي يمتدُّ مُتجاوزاً نيتشه؛ لا لأن نيتشه نفسه عرف هولدرلين منذ شبابه الناضج، بل لأن هولدرلين، الشاعر، يرمى إلى الأمام أكثر من نيتشه، المُفكِّر، الذي لم يستطع على الرِّغم من كلِّ شيء أن يتعرَّف أصلياً السؤال البدئي لليونان وأن يبسطه. وفي هذه الزاوية بالذات بقي، أقوى ممَّا في زوايا أخرى، تحت سيطرة عصره المُضطرب من حيث التفكير وقبل كل شيء الفظ والقديم السكون.

ونحن نذكر هنا ونقصد دائماً هولدرلين انطلاقاً فقط من مُحيط المهمة الواحدة للتمعن المُفكِّر في البدء الأول وهذا يعني في البدء الآخر المُقبل للتفكير الغربي. فلا يتعلّق الأمر إذن بميل «استطريقي» ما إلى هذا الشاعر بإزاء آخر، بتقويم ما من زاوية تاريخية أدبية قد تكون وحيدة الجانب جداً لهولدرلين بإزاء شعراء آخرين. ونُشير مرة أخرى فقط إلى أنّ الزاوية التي نذكر فيها هولدرلين وماهية الشعر زاوية فريدة - فريدة بالذات لأنّه يضع نفسه فيها خارج كلّ مقارنة. ولم نجعل ماهية الشعر، كما وضعها هولدرلين من خلال شعره، مرئية «لتحسين» مفهوم الشعر أو تعديله، حتى نوَقِّر مقياساً جديداً يدرس المرء بمُساعدته الآن شعراء آخرين. وفي هذا العمل سيجد المرء في أحسن الأحوال أنّ هذا المفهوم للشعر لا يُناسب شعراء آخرين. ولم يُجعل هولدرلين وعمله، على الرِّغم من طابعه الشذري، مرئياً في مجال مهمّاتنا إلّا بِصفته سؤالاً - بِصفته السؤال، الذي لم يُضطلع به بعد، الموجه لمُستقبل تاريخنا، وهذا أيضاً إنّما هو مشروط بكون السؤال عن ماهية الحقيقة سؤالاً جوهرياً لتهييء هذا التاريخ. كلّ ذلك [136] يقوم كلياً خارج كلّ تنافس مع تاريخ الأدب وتاريخ الروح ولا يُمكن من ثَمَّ أخذه من هذه الزاوية.

ولا يُمكن أن يكون تساؤلنا على الطريق الموجه له، لكن لا يُمكن أيضاً أن ندرك التمعن في البدء الأول، ولا سيّما في ما لم يحدث فيه، إلّا إذا ثبتنا أمام عمل هولدرلين، إلّا إذا تحمّلنا عمل نيتشه، بدلاً من أن نتجنّبهما.

3) مهمة مفكرّي اليونان: تحمّل البدء الأول

نزع أنّه لأنّ مفكرّي اليونان تحمّلوا مهمتهم هم، لم يسألوا عن الـ *alétheia* بما هي كذلك. إذ كانت مهمتهم هي السؤال الآتي: ما الكائن؟ ويجب أن نتبين من الطريقة التي سألوا بها هذا السؤال، أي أجابوا عنه، سبب صدّ هذا التساؤل إياهم عن السؤال عن الـ *alétheia*، سبب عدم كونه هذا الصدّ تقييداً لتساؤلهم، بل كونه اكتمالاً، أي تحملاً للبدء الأول.

فقد جرّب مفكرو اليونان الكائن بصفته *phúsis*. وقد حاولنا أن نحدد شكلياً في مجرّد تصنيف الصدى الذي في هذه التسمية للكائن بما هو كذلك، وما تُعبّر عنه بكيفية موحّدة الاتجاهات المختلفة للتأويل اليوناني للكائن. إنّ عرضاً كافياً بالفعل يجب أن يُنجز ما ليس أقل من تفصيل تاريخ السؤال اليوناني عن الكائن، كما وصل إلينا حسب المصادر في القول المبكر لأنكسيماندر (Anaximander) وأخيراً في الـ «فيزيقا» والـ «ميتافيزيقا» لأرسطو.

الكائن - جرّب مفكرو اليونان الكائن وفكروا فيه بصفته الثابت بمعنى ما يقوم في ذاته أو بمعنى ما يدوم. والكائن عندهم هو الحاضر، *pareón*، بإزاء الغائب، *apeón*. ويسمّون كائناً الشكل بإزاء اللاشكل. فالكائن عندهم هو ما يحدّ ذاته بإزاء اللامحدود والسائل [137]. وتكمن في هذه التعيينات، بكيفية مختلفة كل مرة وغالباً تقريباً من غير تمييز، السمة الأساسية للخروج والبروز، لتقديم الذات في ظهوره والقيام-«هنا»، للتمييز، والإحاطة، والصيانة. فالسمة الأساسية للكائن من حيث هو كذلك هي هذا البازغ، الباسط لذاته، السائد في الأمام، اللامختفي. والسمة الأساسية للـ *phúsis* هي الـ *alétheia*، والـ *phúsis* يجب، لكي نفهمها يونانياً ولا نسيء تأويلها بحسب كميّات التفكير اللاحقة، أن تستمد تعيينها من الـ *alétheia*.

وقد سأل اليونان عن الكائن، ما هو من حيث هو كذلك، وأجابوا: اللّآخفاء. وهذا الجواب هو جواب فلسفي. وهذا يعني: أنّه لا يقضي على السؤال، بل بالعكس، يتطلّب منه ويدفعه إلى أن يُيسط - أعني السؤال: ما الكائن.

33§ بدء التفكير وتعيين ماهية الإنسان

(أ) تحمّل الاعتراف²²⁶ بالكائن في كائنيته وتعيين ماهية الإنسان بصفته مُتلقياً للكائن بما هو كذلك (lógos و nous)

لكن مُفكرّي اليونان في بدئهم العظيم الذي بدؤوا به التفكير، أي تأويل الكائن بما هو كذلك، كانوا سيتخلّون عن مهمتهم الخاصة، لو سألوا أيضاً مرّة أخرى عن الـ alétheia نفسها. بأي معنى؟ بذلك بالذات لن يكونوا قد استمروا في السؤال، أي لن يكونوا قد مكثوا في طريق سؤالهم الذي يكتمل بذلك الجواب ومن ثمّ يتحقق كلية. فلكي يمكثوا عند سؤال: ما الكائن، كان عليهم أن يقبوا في محيط ما به يكتمل هذا التساؤل، في الجواب on، alétheia - فعلى هذا النحو فقط كان الكائن عندهم بما هو كذلك في ثباته، وحضوره، وشكله وحده [138] كائناً، لامُختفياً. بذلك فقط صانوا لأنفسهم المجال الذي في داخله تمكّن الغنى الكامل للتفكير اليوناني ومن ثمّ تعيينات الكائن من أن تبسط ذاتها.

إنّ السؤال فيما وراء الـ alétheia، وضع الـ alétheia ذاتها موضع سؤال في محيط السؤال المُبتدئ وفي اتّجاهه يعني زعزعة الجواب وزعزعة التساؤل من ثمّ. لكنّ الزعزعة الكبرى للتساؤل الجوهري لا تكمن - مهما بدا ذلك غريباً - في أن يُستعاد إلى ما هو أكثر أصلية، بل في أن يترسخ في اعتياديته الخاصة ويتجمّد وينحط إلى صيغة يُمكن فيها أن ينتقل من أي شخص إلى أي شخص. وبالفعل، في اللحظة التي بدأت فيها الـ alétheia تتخلّى عن ماهيتها البدئية، اللّاخفاء، لفائدة الصّواب المُتأسّس فيها، في هذه اللحظة الحاسمة التي حدث التمهيد لها في تفكير أفلاطون بلغت أيضاً فلسفة اليونان العظيمة نهايتها.

226 die Anerkennung: الاعتراف؛ فبدلاً من الصيغة المُتداولة اليوم Anerkennung يستعمل هايدغر الصيغة القديمة للكلمة، ربما لكي يُلحّح إلى علاقة هذا المفهوم بمفهوم المعرفة Erkenntnis.

وليس عدم التساؤل عن الـ *alétheia* بما هي كذلك تقصيرًا، بل هو بالعكس الإلحاح الأكيد لمُفكّري اليونان على المُهمة التي وُضعت لهم. وعدم التساؤل هذا - عدم حدوث هذا السؤال، ما الـ *alétheia* هي أيضًا إذن - هو الأمر الأعظم. لماذا؟ إنه يتطلّب الصمود في ضرورة، هي الاعتراف أول مرة عُمومًا بالكائن بما هو كائن ومن ثمّ تأويله التأويل الأبسط. والانسلاخ فورًا من أمر لم يكد يُضطلع به إلى التالي والمُثير هو أمر سهل، والابتعاد عن البسيط إلى المُتعدّد المُشَتّت والجديد باستمرار مُغرٍ ومُريح. لكن ذلك الأمر الأول الذي اجتازه مُفكّرو اليونان، تحمّل الاعتراف بالكائن بما هو كذلك في كائنيته، هو الأمر الأصعب والأكثر إثارة للانقباض في بساطته الذي وَجَبَ أَنْ يحدث حتى يُصبح للغرب في المُستقبل بدءٌ لتفكيره وأنّ يستطيع الإنسان نفسه بِصفته إنسانًا كائنًا أن يعرف ذاته بِصفته كائنًا وسط الكائن.

[139] فما الذي يتطلّب الاعتراف بالكائن بما هو كذلك في سِمته الأساسية بِصفته *phúsis* وبِصفته *alétheia*؟ لا يتطلّب ما هو أقل من الموقف الأساسي للتلقّي البسيط للكائن في كائنيته، ومن ثمّ في الواحد الذي يعيّن الكائن من حيث هو كذلك. هكذا كان يجب انطلاقًا من هذا الموقف الأساسي للإنسان بإزاء الكائن بما هو كذلك أن تتعيّن في الوقت نفسه ماهيّة الإنسان بِصفته ذلك الكائن الذي يستدعي وسط الكائن الكائن في كليته إلى أمامه، لكي يتلقاه ويصونه في ثباته، وحضوره، وشكله وحده، في لَحَفائه. لذا عُيِّنَ الإنسان في الوقت نفسه مع بدء التفكير هذا بِصفته ذلك الكائن الذي يتميّز بأنّه مُتلقّي الكائن بما هو كذلك.

ويعني هذا التلقّي باليونانية *nous - noein*، ويعني ضم الكائن وجمعه أصليًا انطلاقًا ممّا كان سابقًا في الواحد، *hen*، باللغة اليونانية *légein*، لَمّ، و *lógos*. وهذا التلقّي نقیض لمُجرّد التقبّل المُنفعل، إنّهُ بالأحرى ترك الكائن على الدوام يبرز ويقوم في الحضور، وهو ما بفضلُه بالذات يُعاد الكائن نفسه إلى ذاته. والتلقّي، *noein*، هو ترك الـ *phúsis* تسود أو، كما يُمكن أيضًا أن نقول، ترك الكائن يكون في ما هو. فالإنسان هو مُتلقّي الكائن، صائن كائنيته أي حقيقته.

وضمُّ الكائن وجمعه حول الأمر الواحد، أنّه يكون - كائن -، الـ *lógos*، ليس تأليفاً لاحقاً للكائن الفردي من أجزاء، بل هو الجمع المُسبق الأصلي لكلّ ما يتجلّى بشأن الواحد، وهو أنّه كائن، وهو ما بفضلُه يُصبح الكائن الفردي بما هو كذلك مرئياً.

[140] ب) تحوّل التعيين البدئي لماهية الإنسان بصفته مُتلقياً للكائن إلى تعيين ماهية الإنسان بصفته كائناً حياً عاقلاً

جُرّب الإنسان وسط الكائن وبصفته مُنتمياً إليه مباشرةً وسطحياً بصفته «كائناً حياً»، *animal*، *zoon*. لكن يتبيّن الآن أنّ الإنسان هو ذلك «الحيوان» الذي يميّز بأنه يتلقّى الكائن، الذي تتمثّل قدرته الأساسية في التلقّي، الجمع، فقد حوّل *nous* و *lógos* لاتينياً-رومانياً إلى *ratio*. *Homo est animal rationale*. وقد دأبنا على أن نُترجم منذ عهد بعيد العبارة على النحو الآتي -: الإنسان هو الكائن الحي العاقل. هذا هو تصوّر السائد للإنسان إلى اليوم، ولا نزال إلى اليوم نوجّه النظر نحو هذه الثنائية في الإنسان. إذ نأخذ من جهة بصفته كائناً حياً، «بيولوجياً»، ثم نعود إلى عقله ومعقوليته ونجعل العقل، «المنطق»، مقياساً لفعله. وننظر إلى الإنسان على أساس العرق ثم نطلب أن تكون سياسته «معقولة ومنطقية». فالإنسان هو الحيوان العاقل. ونحن نعدّ ذلك مفهوماً من تلقاء نفسه بحيث لا يخطر في ذهننا أن تأويل الإنسان هذا قد يُمكن أن يكون نابعاً من بدء فريد تماماً، وهذا يعني في الوقت نفسه أنّه يُمكن أن يكون في غضون ذلك قد ابتعد عنه كثيراً وأن يكون موضع سؤال بدرجة كبيرة بدلاً من أن يكون مفهوماً من تلقاء نفسه.

فإلى أي درجة يبتعد هذا الكائن الحي العاقل وفهم ماهيته عن المرتبة البدئية التي وضعت للإنسان بالتفكير عند بداية التفكير؟ لم نعد نسمع فيه شيئاً عن البدئي أي الضروري في الوقت نفسه. فالتعيين البدئي للإنسان بصفته مُتلقياً وصائناً للكائن سرعان ما تُخلّي عنه. وأصبح التلقّي عقلاً وهذا قدرة لنفس تنتمي إلى جسد. كلّ ذلك أصبح هو نفسه مُجرّد جزء وحدث ينتمي إلى الكائن. ثم

سرعان ما أصبحت النفس، في المسيحية، [141] نفساً فردية يتعلّق كلّ شيء بخلاصها الأخروي الذي لا يُمكن أن يكون أكيداً إلّا في الإيمان لا في الـ ratio. لم يُعد الآن أيضاً الإنسان والعقل الإنساني حدّاً داخل الكائن، بل أصبح هذا الأخير عموماً مُجرّد خليفة ومخلوق، متروك لإقامة عابرة، لكن ليست حقيقية، على الأرض. لم يبق شيء من ذلك الذي يتلقّى الكائن ويصونه.

ومع ذلك -مرة أخرى- يضع العقل ذاته، مُتحرراً من الإيمان، على ذاته بفضل تأويل ذاتي جديد، التأويل الذاتي الجديد، لكن لا بالكيفية البدئية، بل بالكيفية المُعيّنة من قبل المسيحية. ويضطلع العقل نفسه بتخطيط العالم وتهيته وصنعه. ولم يُعد الكائن phûsis بالمعنى اليوناني، بل أصبح «الطبيعة»، أي ذلك الذي يُقتنص في الاستباق المُخطّط الحاسب ويوضع في سلاسل الحساب المُستبق. ويصبح العقل الآن عقلياً أكثر فأكثر، وكلّ الكائن يُصبح أفعولاً²²⁷ له، بالمعنى الجوهرى لهذه الكلمة لا بالمعنى القدحي. ويصبح الإنسان دائماً أكثر جذقاً وأكثر دهاءً، لكن في الوقت نفسه أكثر ذوباناً في الجمهور وأصغر. وتُصبح المُناسبات والإمكانات التي يُمارس فيها أفاعيله بفضل هذه نفسها من غير حدود. كل هذا لا يمنع، بل بالذات يتطلّب، أن يُصبح كلّ ما يقف بصفته حدّاً في وجه العقل الحاسب، كلّ ما هو لاعقلي، أي ما لا يُمكن حسابه به، سارياً في كيفيته هو، وذلك داخل مجال أفاعيل العقل. وكلّما ازدادت سرعة أفاعيل العقل وحساباته، أصبح التطلّع إلى «المعيش» أكثر انتشاراً وصخباً. وكلّ منهما يُصعد ذاته ويُقيّد ذاته بالتناوب. وأكثر من ذلك: أنّ الأفاعيل، مثل الإنجازات الضخمة للتقنية، تُصبح هي أنفسها «المعيش» الأكبر، والمعيشات تنشّد صورة الأفعال. إنّ مباراة المُلاكمة «معيش»، لكن لا عند الملاكمين البتّة؛ فهؤلاء لا يعيشون شيئاً، بل يستمرون في الأقل في المُلاكمة؛ فالذين «يعيشون» [142] هم المُتفرجون، وما يُعاش هو كل أفعال المشهد الذي «رُتب». إذ يُصبح المعيش أفعولاً؛ لنفكر

لحظة في ما تجمّع في كلمة «جبهة الشهادة»²²⁸، وفي أنّه قد وُصِلَ إلى هذه الكلمة لا إلى الحدث فقط.

والمعيش بِصِفته أفعولاً والأفعال بِصِفته معيشًا - ما يأتي في هذا الحدث الكلّي لا يُمكن إعادته إلى أيّ إنسان فرد، لكنه حدث يستخلص فيه الإنسان - وهو يعرف نفسه ويتصرّف بِصِفته «الكائن الحي العاقل» - النتائج الأخيرة من «ثقافته» و«حضارته»: الابتعاد الأقصى عن الموقع بإزاء الكائن الذي أُسّس بدئيًا. إنّ عدم إمكان المحافظة على الماهية الأصلية للحقيقة وانتهاء الإنسان التاريخي في كل مكان عند أفاعيله ومعيشاته، هُما الحدث الواحد نفسه. ولا عجب ألاّ يلمع لنا نحن أبناء اليوم إلاّ بِصُعوبة ونادرًا ما حدث في بدء التاريخ الغربي بِصِفته بدءًا.

§34 ضررُ وضرورة تساؤلنا عن اللأخفاء نفسه انطلاقًا من فهم أكثر أصليّة للبدء الأول

ليس صُمود مُفكّري اليونان في البدء، تساؤلهم عن الكائن بما هو كذلك وبذلك الصمود في الجواب الأول، في بسط ما افتُتِحَ بفضلِهِ، ومن ثَمَّ عدم التساؤل عن الحقيقة، تقصيرًا وليس إخفاقًا، بل هو شهادة على قوة كَوْنِهِم في مُستوى ضرورة. وعندما نسأل الآن نحن أو ربّما يجب أن نسأل ما ذلك اللأخفاء هو نفسه، فإنّ هذا التساؤل لا يُمكن أيضًا أن يكون استدراكًا لتقصير. فماذا ينبغي أن يكون إذا كان تهيئًا لحدوث ما لم يحدث بعد؟ ماذا ينبغي أن يكون

228 Bekenntnisfront: جبهة الشهادة كانت من عام 1934 إلى عام 1945 حركة كفاح ومقاومة قادتها الكنيسة البروتستانتية في ألمانيا ضد الأيديولوجيا النازية وحركة «المسيحيين الألمان» بِصِفتها جماعة كفاحية للنازية ترمي إلى ذوبان المسيحية والنازية إحداهما في الأخرى. وجبهة الشهادة كانت تُقاوم تدخّل النازية وأجهزتها في الكنيسة. ويورد هايدغر هذا التعبير، فيما يظهر، للتمثيل على تداخل الأفعال (الجبهة) والمعيش (الشهادة). وكلمة الشهادة ترد هُنا بالمعنى الديني، أي الإقرار بالانتماء إلى دين معين.

سؤالنا في الأقل وأولاً، وذلك بالضرورة؟ [143] يجب أن يكون مرّةً أخرى ضرورةً، بل مرّةً أخرى بدءاً، لكن بدءاً آخر.

لكن لماذا نسأل السؤال عن ماهيّة الحقيقة؟ هل نسأله لأنّ هناك ما يجب «نقده» في تصوّر الحقيقة السائد إلى الآن فقط؟ سيكون هذا سبباً واهياً تماماً وضيلاً. لكن أين الضرورة، وهذا يعني، حسب ما قيل سابقاً، أين الضّر؟ هما معاً فريدان ووحيدان بالذات في أنّهما يظّلان في البداية خفيّين عنّا، في أنّه يظهر كما لو لم يكن تفكيرنا يعرف الضّر البتّة، وكما لو كان يُمكننا وبحق لنا أن نسترسل بانسراح في الفلسفة القائمة إلى الآن، أي أن نسيء استعمالها من غير حرص مع قلب كل شيء تماماً، عندما نضم إليها الآن فقط البعد العرقي أيضاً ونُعطي الكلّ وجهاً سياسياً تماماً - كما لو أنّهما لم يكونا معاً غير جوهريين من أجل تمعّنا الذاتي؛ لكن يظلّ أكثر جوهرية أن نعلم ونتعلّم أنّ المهمّات الكبرى تتطلّب استعداداً كبيراً وتجهيزاً أكبر، إذا كان ينبغي صيانتها في مرتبتها.

ويجب أولاً أن ندفع أنفسنا صراحة إلى ضررنا ولا نستطيع ذلك إلّا بأنّ نجعل مرّةً أخرى تحت أعيننا ضراً جوهرياً وضرورته وفوق ذلك أن نوَقّر لأعيننا مرّةً أخرى قدرة على التقدير. وإذا كنّا لا نستطيع أن نوَقّر ذلك من تلقاء أنفسنا، فيجب أن نبحث عنه، ولا يُمكن أن نجده إلّا هناك حيث ابتدأ أوّل مرة وإلى الآن فقط بدءاً. يجب أن نعمل على فهم بدء التفكير الغربي من هذه الزاوية على نحو أكثر أصليّة.

وقد أتى التاريخ البدئي لماهيّة الحقيقة بالحقيقة بصفتها للكائن نفسه، بصفتها لآخفاء. واقتضى وضع الماهيّة الموكول إلى ابتداء البدء ألاّ يُسأل عن الـ *alétheia* نفسها. ويتّضح الآن أنّ عدم التساؤل هذا تابع من ضرورة أن يحدث أولاً مدّة طويلة وضع الكائن وصيانتته وبسطه في كائنيته. فهذه الضرورة، من أيّ [144] ضُرّ نشأت؟ على أي حال، انتصب بذلك أمام مُفكّرّي اليونان أمر ضروري لم يمس تصرفاً ما لفرد ما ولا أيضاً لجماعة، بل أثار بدء تاريخ، بل التاريخ الذي لا نزال نقوم فيه.

سيكون بلا شك من الخطأ والسُّخف معاً أن ندّعي أن أولئك الذين كان يجب أن يبدووا هذا البدء كانوا يعرفونه بكيفيتنا اللاحقة نفسها لنا نحن اللاحقين. فلو افترضنا أن هذه المعرفة قد أصبحت حية ولو في تخمينات لا مُعَيَّنة، لكانت حتى في هذه الحالة ضرورة ما أوكّل إليهم قد فقدت عظمتها وجوهريتها. فكلّ الضروري الذي يركز على هدف معروف يكون قد حَدَثَ المساس به سلفاً في لامشروطيته وصفائه. والضروري في شكله الأعظم هو دائماً من غير عكازي لماذا ولهذا²²⁹، ومن غير إسنادي لم ولكي²³⁰. وفي مثل هذه الضرورة يجب أيضاً أن يضطر ضرٌّ مُتميز حتى يُجَرَّب الضروري ويُحَسَم.

إعادة

1) صرامة التساؤل ونظامه الداخلي بالقياس إلى نسقية النسق

ينبغي عند بسطنا لسؤال الحقيقة أن نؤكد دائماً مرّة أخرى أن الكلّ يعتمد على مسار نهجنا. لكن ليس ذلك بالمعنى المعتاد الذي يتطلّب أن نحفظ أمام نظرنا بـ «الترباط النسقي» لكي تُرتّب التفاصيل في موضعها على نحو سليم. فالأمر لا يتعلّق بنظرية نسقية للحقيقة، بعرض قضايا تتعلّق بماهية الحقيقة يجب أن تترباط مُكوّنة نسقاً من التعاليم. لقد ولّى عصر «الأنساق» في الفلسفة نهائياً. وليس ذلك لأنّ المادة المعرفية نمت نموّاً ضخماً [145] جدّاً لا يُمكن معه تنظيمها بحيث يُحيط بها البصر بدرجة ما، بل لأنّ ماهية المعرفة ستغير بالقياس إلى المعرفة الحديثة وبالعُكس منها قبل كلّ شيء إذ تتطلب هي وحدها في ذاتها ولذاتها «النسقية». وفي البدء العظيم للتفكير الغربي لم تكن هناك بعدُ، بالضرورة، أنساق، وبعد نهاية هذا البدء الأول لن تبقى هناك أنساق. لماذا؟ لأنّ ضرورات أعمق ستقود التفكير والتساؤل ولأنّ النظام الداخلي والصرامة

سيصبحان أكثر خفاءً من تماسك النسق الذي يظهر، بسبب شفافيته، أنه لا يمكن مجاوزته. وليس النسق الشكل الأعلى للمعرفة إلا بشرطين:

1. عندما يُعَيَّن ما يُمكن معرفته في كليته، الكائن بما هو كذلك، في ضوء

التفكير؛

2. عندما يُؤسَّس التفكير ذاته على مبادئ أخيرة حول ذاته ويُعَيَّن كلَّ تعليل

بصفته استنتاجاً من هذه المبادئ.

لكن حينما يُزَعَرُ هذان الشرطان، فذلك لا يعني البتة أن صرامة التساؤل ومساره قد أُلغيا، بل لا يعني سوى أن الصرامة ونوع الطريق لا يُمكن الآن أن يتنظما انطلاقاً من نسقية نسقي.

ويتعلّق الأمر بمسار نهجنا في بسط سؤال الحقيقة. لكن يَنجُمُ عن الواقعة المملوءة بالعواقب التي هي أن تصوّر المعرفة يتعيّن منذ قرون من قبل العلم الحديث، أننا لا نستطيع أن نتحرّر من النسقية العلمية في الفلسفة إلا بصعوبة. وهذا يعني أن كل ما لا يحمل مظهر المُعالجة العلمية لموضوع ومجال من الموضوعات نرّبه بصفته «سيكولوجيا»، أي توصيفاتٍ للكيفية التي «يعاش» بها التفكير الفلسفي. وقد تكون مثل هذه التوصيفات موجودة، ففلسفة نيتشه هي في مقاطع واسعة وفي كلّ ما نشره هو نفسه تقريباً قابلة لأن يساء تأويلها في هذا الاتجاه.

[146] 2) التمعّن التاريخي في ضرورة البدء الأول وبلوغ مقاييس لضرورة

تساؤلنا نحن عن الحقيقة

إذا كنا لا نقول هنا في هذه المُحاضرة إلا القليل عن ماهيّة الحقيقة نفسها ولا نضع نظريّة لها، بل نمكث دائماً في تساؤل سؤال الحقيقة هذا فقط، فإنّه يظهر أننا أيضاً نُعالج «معيش» سؤال الحقيقة أكثر مما نُعالج ماهيّة الحقيقة. ومع ذلك - مسار نهجنا هذا ليس عرضاً نسقياً لمشكلة الحقيقة ولا سيكولوجيا لإشكاليته، بل - ماذا؟ تسمية ذلك لا تُنجز شيئاً، إذا لم نفهم ما يجري.

فقد انتقلت المناقشة النقدية الوجيزة للمفهوم التقليدي للحقيقة إلى تمعن تاريخي في بدء التفكير الغربي. هذا التمعن يجد نفسه الآن مُوجَّهًا إلى إيمان الفكر في ضرورة التساؤل الذي عُرِفَ في إنجازه أول مرة الـ *alétheia*، لا خفاء الكائن، الحقيقة، من غير أن تُصبح هي نفسها سؤالاً. ويجب أن يتمعن تمعننا التاريخي في ضرورة سؤال الحقيقة البتة. هذه الضرورة ليست خاضعة لمعالجات سيكولوجية. فضرورة سؤال الحقيقة هي بالأحرى ذلك الذي يُقرَّر ما «المضمون» الذي يجب أن يتَّخذه مُستقبلاً تعيينُ ماهية الحقيقة. ويمكنك تمعننا، على نحوٍ مُخالف تماماً لكل نسقية، لدى فحوى سؤال الحقيقة.

ويقرَّر التمعن في ضرورة سؤال الحقيقة أصليته وجوهريته، ومدى وكيفية إمكان أن يُصبح ذات يوم مرة أخرى ما لمع بدئيًا بصفته *alétheia* لكي ينطفئ حالاً مُوهَّجاً لكيونتنا. والشرط المُسبق لذلك هو أن نستطيع أولاً التفكير في ماهية الـ *alétheia* إلى النهاية على نحوٍ سليم. لهذا فإن تمعننا التاريخي قد أشار إلى شيء [147] لا نقدُّ بعد مداه، هو أن الحقيقة كانت بدئيًا السمة الأساسية للكائن نفسه. وهذا يعني في الوقت نفسه أنه قد عُرِفَت الحقيقة وفُكِّرَ فيها في ترابط مع السؤال عن الكائن بما هو كذلك. لكن هذا السؤال هو بدء التفكير الغربي. ويتضمَّن ذلك أن تتلازم ضرورة معرفة الحقيقة مع ضرورة هذا البدء. وفي التمعن فيها فقط نصل إلى المقاييس الكافية للضرورة التي يجب أن تُعيَّن تساؤلنا نحن عن الحقيقة، إذا كان لا ينبغي أن ينحدر هذا التساؤل فوراً إلى تحليل لا مُبالٍ لمفهوم الحقيقة، إلى مُجرَّد تعويض النظرية التقليدية بنظرية مُعدَّلة من غير أن يهيأ ما لا مناص منه، وهو التحوُّل الناضج لأسلوب التفكير والسؤال.

والآن قد تبين أخيراً أن السؤال البدئي لمُفكِّري اليونان عن الكائن هو من النوع الذي يصد التساؤل عن الـ *alétheia* بما هي كذلك. فاللاخفاء تعيين للكائن شكلاً عموماً ومُسبَقاً مجال النظر الذي أصبح داخله مُمكنًا إبراز سمات الكائن المذكورة ومن ثمَّ إنجاز السؤال عن الكائن. ولكي نرى ما يكمن في دائرة للنظر، يجب بالذات أن تلمع دائرة النظر نفسها من قبل، حتى تُنير ما يقوم داخلها؛ لكن

لا يُمكن ولا يحقّ أن تُصبح هي نفسها ما تتجه إليه الرؤية قصداً. فدائرة النظر، alétheia، يجب على نحو ما إغفالها.

وقد كان ينبغي أولاً فهم الكائن بصفته كائناً والإمساك به، إنشاء الاعتراف المحض بالكائن من حيث هو كذلك، ولا شيء أكثر. لكن هذا كان كافياً إذا راعينا ما أُسس بذلك في الوقت نفسه: التعيين البدئي للإنسان بصفته ذلك الكائن الذي يترك، وهو وسط الكائن في كليته، هذا الأخير يسود في لاخفائه. ويترك الكائن يسود بإبراز الكائن في أشكاله وكيفيات حضوره²³¹ وبصيانه في هذه، وهو حدث فيه [148] فقط يستمد الشعْرُ والفنُّ التشكيلي، الفعلُ المؤسس للدولة وتقديسُ الآلهة، ماهيته لكي يجعلها في كلماته وأعماله، وأفعاله وافتتاناته، وهجوماته وتدهوراته تاريخيةً وكائنةً كتاريخ.

(3) نشأة تصوّر الإنسان بصفته الكائن الحي العاقل من عدم استطاعة تحمّل البدء الأول

لكن لأنّ بدء تعيين الإنسان انطلاقاً من صلته بالكائن بما هو كذلك أصبح مُجرّد بداية أولى ولم يعدّ بدءاً، ولأنّ ما تلا هذا البدء لم يستطع أن يُمسك بهذا التأسيس لماهية الإنسان في بدئته أي أن يُدعه دائماً على نحو أكثر أصلية، كان يجب أن تُشير بإيجاز إلى كيفية نشأة تصوّر الإنسان الشائع بعد ذلك وإلى اليوم بصفته الكائن الحي العاقل من عدم استطاعة تحمّل ذلك البدء العظيم، الذي وجب فيه أن يحمل الإنسان ذاته أمام الكائن بما هو كذلك وأن يكون هو نفسه كائناً وسط الكائن.

وإذا أُشير خلال ذلك إلى المظاهر الأخيرة القصوى المريّة لنا اليوم لتاريخ تعيين ماهية الإنسان هذا، فإنّ ذلك لم يحدث لكي نبتدئ «نقدًا للثقافة» عقيماً أو ما شابه ذلك، أو حتى لكي نرسم «وضعاً حالياً» للإنسان، بل إنّ الإشارة إلى

231 Anwesenungen، جمع Anwesenung: الحضور بصفته فعلاً أو بصفته حدثاً. ولكي نحافظ

على صيغة الجمع ترجمناها بعارة «كيفيات الحضور».

ابتعاد تصوّر الإنسان الشائع كلياً اليوم عن بدئه لا تقوم تماماً إلا في سياق سؤالنا عن الحقيقة وتاريخ ماهيتها. فإذا كان الكائن قد أصبح الآن، على أساس تهيهء دام قرونًا ولا سيما بفضل العصر الحديث، أفعالاً للعقل الذي لا يُمكن مبدئيًا أن يُقاومه أيُّ شيء، وإذا كان في الوقت نفسه هذا العقل بصفته كائنًا يستند مع ذلك إلى العيش والمعيش و«يستدعي» في حالة الحيرة، عندما [149] يخفق الأفعال، القَدَر، فإننا بهذه الإشارة إلى الأفعال والمعيش لم نذكر إلا القطبين اللذين يتأرجح بينهما التّصوّر الشائع للحقيقة - الصّواب.

وليس تعيين الحقيقة بصفته صوابًا نظرية لا أهمية لها ولا تأثير لها تنتمي إلى «المنطق» بصفته فرعًا دراسيًا أصبح منذ عهد بعيد غير ذي أهمية: فالصّواب إدماج وتكييف حاسب لكل السلوك البشري في الأفعال ومعه. وما يُخالف هذا يُسحق. لكن هذا الصائب، وتأثيره ونجاحه، يُمتلك ويُصان ويُحوّل بفضل المعيش إلى المُفيد والمُمتع. وما وُضع أوّل مرة في بداية التفكير الحديث مع ديكارت بصفته يقينًا لأننا يؤمن فيه الإنسان للكائن بصفته موضوعًا لتمثله يقينه، هو بذرة ما يُمثل اليوم «بصفته معيشًا» و«بصفته عيشًا» الصورة الأساسية لكون الإنسان. وينتمي إلى غرائب التاريخ أن المرء اليوم يكتشف - لاحقًا جدًا - بلا شك - الحاجة إلى ضرورة تنفيذ ديكارت وأن المرء يُحقّق ذلك بأن يستند ضده وضد «النزعة الثقافية» إلى «المعيش»، حيث لا يُمثل «المعيش» سوى السليل الرديء للفكرة الديكارتية: أنا أفكر، إذن أنا موجودٌ *cogito ergo sum*.

نستخلص من هذه الإشارة أن تصوّر الإنسان يتماشى مع الموقف من الحقيقة، وأن مستوى سؤال الحقيقة، وهذا يعني أيضًا وقبل كلّ شيء نسيان هذا السؤال وعدم الاستمرار في تناوله، يوافق، بإزاء ذلك، دائمًا تصوّرًا ذاتيًا معينًا للإنسان ولصلته بالكائن بما هو كذلك. بهذا القول لا نُقرّر بلا شك بعد السمة الحق للعلاقة الماهوية بين الحقيقة والإنسان. وقبل كلّ شيء لا يحق لنا أن نفهم تغيير التّصوّر الذاتي للإنسان من زاوية السيكلولوجيا أو تاريخ الثقافة. فكل هذه التّغيّرات السيكلوجية والأخلاقية والثقافية تتحرّك داخل استمرار [150] تصوّر الإنسان - هذا الاستمرار بدأ اليوم يرتجّ ويتطلّب التحوّل الكبير الأول. ولا يُمكن

تقدير هذا الأخير إلا انطلاقاً من صلة الإنسان بالكائن من حيث هو كذلك وبحقيقته. وينجم عن ذلك أنّ هذا التحوّل أكثر ندرة ممّا نعتقد وأن أساسه الأكثر خفاءً، لكنّه في الوقت نفسه الأقوى، يَكْمُن في تصوّر الكائن بما هو كذلك وفي ضرورة هذا التصرُّور.

وإذا افترضنا أنّنا أمام تحوّل جوهري في ماهيّة الحقيقة وفي الوقت نفسه أمام تحوّل في موقع الإنسان وسط الكائن وإبزاء الكائن، فإنّ هذا التحوّل لا يُمكن أن يأتي إلا من ضرورة تكون في مُستوى ضرورة البدء. ويجب أن يكون أولئك الذين يهيّئون هذا التحوّل مُستعدين لمثل هذه الضرورة. ولا يُمكن غرس هذا الاستعداد إلا بفضل معرفة بالضرورة. هذه المعرفة التي هي أكثر من مُجرّد لعب بالمعارف لها قوة محوِّلة خلاقية وتنشأ من التمتع، بالنسبة إلينا هنا من خلال التمتع في ضرورة التساؤل الذي في مُحيطه وبِصفتها مجال رؤيته لمعت أوّل مرة ماهيّة الحقيقة بِصفتها *alétheia*، من خلال التمتع في نوع ضرورة بدء التفكير الغربي. لكن كلّ ضرورة تنبع تبعاً لنوعها من ضرر.

ضُرُّ البدء الأول وضرورته وضُرُّ تساؤلٍ وبدءٍ آخر وضرورتُهُما

35§ ضُرُّ عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل²³²
بصفته شكلاً «للكون». مجال²³³ الما-البين²³⁴ الذي لم يوطأ

أي ضُرُّ ساد في ضرورة أن يبدأ المرء بدء التفكير الغربي ذاك؟ وماذا نفهم هنا
عموماً من كلمة «ضُرُّ»؟ فالضُرُّ - كلمةٌ توحى باليأس والتعاسة، تُشير إلى حرمان واحتياج
وتعني في الجملة نقصاً وعوزاً، فقداناً و«انعداماً»²³⁵. وليس كلُّ ما هو سالبٌ²³⁶ أمراً

232 Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissen؛ يُشير هذا التعبير في اللغة الألمانية إلى حالة الإنسان
عندما يكون في وضع لا يعرف كيف يتعامل فيه ولا كيف يخرج منه، ولا يجد مدخلاً
إليه ولا مخرجاً منه. ويُمكن أن يُترجم بكلمة الحيرة، لكننا ترجمناها حرفياً: «عدم-
معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل»، لأنَّ هايدغر سيستثمر فيما بعد المعنى الحرفي في
وصف الدهشة بصفاتها حالاً وجدائياً.

233 Zeit-Raum: المجال الزماني المكاني، المجال.

234 das Zwischen: الما-بين.

235 'ein Nicht'؛ تُترجم كلمة nicht ب: ليس، لا، لم، لن. لكن هايدغر يُحوّلها هنا إلى
اسم.

236 Nichthaftes: سالب، ما يتعيّن بـ «ليس»، ما يحمل «ليس».

سلبياً²³⁷، أي ضئيل القيمة. إذ نظنّ مثلاً أنّ السكون غياب وفقدان وانعدام²³⁸ للضجيج والإزعاج. لكننا بهذا نؤول فقط أمراً أصلياً على أنّه سلبي بمساعدة السلبي، أي الضجيج والإزعاج، من غير أن نتأمل خلال ذلك ماهيّة «ليس» و«لا». وليس من الضروري أن يكون كلّ ما هو سالب ناقصاً بل بئساً ومُكدرًا أخيراً. ونحن مُعتادون ألا نؤول الضّرّ والهَمّ²³⁹ إلّا انطلاقاً من المحيط اليومي للمُنقص والمُكدر والمُزعج، وهذا يعني أن نجعل غمومنا ومتاعبنا مقياساً للأشياء. ومهما كان هذا التعود غير قابل للاندثار ويظهر من ثَمّ وحده مشروعاً، فإنّه يجب مع ذلك أن نستعيد دائماً مرّةً أخرى في لغتنا القوة الخفية لتسمية ما هو جوهرى أو أن نبسطها أولاً.

وعندما نتكلّم هنا على الضّرّ بصفته ما يَضرّ²⁴⁰ إلى الضروري في شكله الأعلى، فإننا لا نقصد البؤس والنقص. ومع ذلك فإننا نُفكّر في «ليس»، في شيء سالب²⁴¹. إلّا أنّ معرفتنا قليلة جدّاً سلفاً بما هو «سالب» وبـ «لا»، مثلاً بالإباء والتمنّع [152] والرفض. كل هذا ليس عديم القيمة²⁴²، بل هو في أحسن الأحوال عكسه - إن لم يكن أعلى منه. ولا يأتي أبداً إلى زاوية نظر فهمنا الحاسب أنّ «لا» و«ليس» يُمكن أن يأتيا من فرط الفيض وأن يكونا وهباً أعلى وأن يجاوزا بصفتهما هذا الـ «ليس» والـ «لا» على نحوٍ لامتناهٍ، أي جوهرى، كلّ «نعم» شائعة. وهذا أمر جيد. فالفهم سد «يفسر» ذلك حسب مبادئ المنطق. فهناك بحسبها إثبات ونفي، بحيث إنّ «نعم» لها الأفضلية، لأنّها تضع شيئاً ومن

237 etwas Negatives: ما هو سلبي، ما له قيمة سلبية.

238 Nicht.

239 die Sorge.

240 ernötigen؛ صيغة مُشدّدة للفعل nötigen، ويُشير هايدغر بهذا التشديد إلى أنّ الضروري

لا يكون قائماً قبل اضطرار الضّرّ، فالضروري يظهر انطلاقاً من الضّرّ، وفي الضّرّ يبرز الضروري، يأتي إلى النور.

241 ein Nichthaftes.

242 Nichtiges، ضئيل، عديم القيمة، بلا وزن، ليس جوهرياً، باطل، مُلغى.

ثمَّ تعترف بقائم. فالقائم والحاضر يُعدَّانِ الكائِن. وهكذا لا يصعب علينا كَلِّما صادفنا ما هو في الظاهر «سَلْبِي» أن نرى فيه «الإيجابي» فحسبُ، بل يصعبُ أيضًا أن ندرك فيما وراء هذا الفرق أمرًا أكثر أصلية. هُنا حيث نتمعّن في ضُرِّ ضرورة البدء تلك يكون الفهم الأعَمَق لماهية الضُرِّ هو وحده جيدًا بما فيه الكفاية.

والضُرُّ الذي نقصده هُنا هو عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل²⁴³؛ لكن هذا ليس البتّة في هذه المناسبة أو تلك من حيث هي ورطة، بل؟ عدم معرفة مخرج من²⁴⁴ وعدم معرفة مدخل إلى²⁴⁵: مخرج من ذلك ومدخل إلى ذلك الذي لا يفتح إلّا بفضل تلك المعرفة بصفته ذلك «المكان» الذي لم يوطأ ولم يؤسّس. هذا «المكان» (المجال)²⁴⁶ - إن جاز لنا هُنا أن نتكلّم هكذا - هو ذلك الما-بين الذي لم يتعيّن فيه بعدُ ما هو كائِن وما هو لا كائِن، والذي مع ذلك لا يطلُّ فيه أيضًا ارتباطك اللَّاتَمييز بين الكائِن واللا كائِن يجتاح الكلّ في الكلّ ويكتسحه. هذا الضُرُّ بصفته عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل في هذا الما-بين المُنتَفَح على هذا النحو هو شكل «اللَّكُون»²⁴⁷ عندما يبلغه الإنسان أو ربما يُلقى فيه يجربُّ أوّل مرة - لكن لا يتأمل بعدُ - ما نُسميه وسط²⁴⁸ الكائِن.

وهذا الضُرُّ يُفجّر الكائِن الذي لا يزال محجوبًا بما هو كذلك، لكي يجعل مكان وسطه بصفته مقرًّا مُمكنًا للإنسان قابلاً عُمومًا لأنّ يُشغل ويؤسّس. وهذا الضُرُّ - لا نكاد نُشير إليه إلّا من خلال الحديث عن عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل - [153] هو بسط²⁴⁹ ما سيتعيّن حالًا بصفته الكائِن في كائنيته بإزاء اللا كائِن - على أساس أن الضُرَّ يضطر في الإنسان الضرورة المناسبة له.

243 das Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissen : عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل.

244 Nicht-aus-Wissen : عدم-معرفة-مخرج.

245 Nicht-ein-Wissen : عدم-معرفة-مدخل.

246 Zeit-Raum.

247 "Seyn"، المُزدوجتان أصليتان في النص.

248 das Inmitten.

249 das Auseinanderwerfen.

لهذا فالضّر المقصود هنا ليس أيضًا لامعيّتا، بل هو مُعَيّن جدّا في اضطرابه من حيث إنّه يُوفّر سلفًا للتفكير مكان ماهيته، بل هو ليس شيئًا آخر غير هذا. فالتفكير يعني هنا جعل الكائن في حسم «كونه» ينتصب ويقف أمامه، وتلقّيه بما هو كذلك ومن ثمّ تسميته أوّل مرة في كائنيته.

وهذا الضّر - عدم- معرفة- مخرج- وعدم- معرفة- مدخل داخل الوسط غير المؤسّس نفسه للكائن واللاكائن الذي لم يُحسم بعد - هذا الضّر ليس نقصًا وليس حرمانًا، بل هو فرطٌ لوهب تحمّله أصعب بلا شكّ من كل خسارة. هذا الضّر - نقول - هو شكل «الكون» وليس مثلاً للإنسان، بحيث ينبع فيه «نفسياً» هذا الضّر بصفته «معيّشاً» ويجد فيه موضعه، بل بالعكس: ينبع الإنسان نفسه من هذا الضّر، الذي هو أكثر جوهرية منه هو نفسه الذي يتعيّن²⁵⁰ من قبله هو فقط. وينتمي هذا الضّر إلى حقيقة «الكون» نفسه. إنّه يمتلك وهبه الأعلى في أنّه أساس ضرورة الإمكانات العليا التي على طرقها يعود الإنسان المُبدع فوق ذاته عبر الكائن إلى حقيقة «الكون».

36§ ضّر التفكير البدئي واضطرابه للإنسان وجدانيًا في الحال الوجداني

الأساسي للدهشة²⁵¹ (thaumázein)

الضّر الذي نقصده يُعيّن الإنسان بأن يضبطه وجدانيًا²⁵²، وهنا بلا شكّ يتسلّل فوراً مرّةً أخرى سوء فهم للأحوال الوجدانية²⁵³ كما لو كانت شيئاً [154] «يمتلكه» الإنسان وكما لو كانت تابعة إمّا لوقائع وظروف خارجية وإمّا لأحوال

250 be-stimmt؛ يكتب هايدغر هذه الكلمة بهذه الطريقة حتى تفهم في الوقت نفسه بمعنى «يُضبط وجدانيًا» و«يتعين».

251 Er-staunen؛ يكتب هايدغر الكلمة بهذه الطريقة ليشير إلى أنّ الدهشة لا تتعلّق بمُدْهَش قائم قبلها، بل إنّ المُدهش لا يظهر إلّا في الدهشة ومن خلالها.

252 durchstimmt؛ يُطبع أو يُضبط وجدانيًا، وفي الوقت نفسه يُطبع كليًا.

253 Stimmungen: الأحوال الوجدانية.

جسدية داخلية، في حين أنّ الأحوال الوجدانية في الحقيقة، أي مفهومة انطلاقاً من ماهية «الكون» (بصفتها خصوصية)²⁵⁴، تمتلك الإنسان ومن ثمّ تُعيّنه بأشكال مختلفة حتى في جسديته. ويُمكن أن يحبس الحال الوجداني الإنسان في جسديته كما لو كان يحبسه في سجن. لكن يُمكن أيضاً أن يحمله عبر جسديته حبلاً من حبال ذبذباته. وفي كلّ مرة يترامى العالم إلى الإنسان بكيفية مختلفة، في كلّ مرة يكون كيانه الذاتي²⁵⁵ مُفتّحاً وعازماً بإزاء الكائن على نحوٍ مختلف.

ويجب أن نقول أمراً أكثر جوهرية²⁵⁶: فليس الحال الوجداني، هكذا يُمكن أن يُسيء فهمه التصوّر البيولوجي والسيكولوجي للإنسان القائم إلى الآن، قدرةً مهمة جداً وربما لم تُقدّر وتؤوّل على نحوٍ كافٍ إلى الآن، بل إنّ الحال الوجداني يقود، إذا فهم على نحوٍ سليم، إلى تجاوز تصوّر الإنسان القائم إلى الآن. نقول عادةً: «إنّنا نُنقل إلى هذا الحال الوجداني وذاك». والأمر في الحقيقة، أي إذا فهمناه انطلاقاً من الماهية الأصلية للكون، بعكس ذلك: فالحال الوجداني ينقلنا كلّ مرة على هذا النحو أو ذاك إلى هذه الصّلة الأساسية أو تلك بالكائن من حيث هو كذلك. ويُمكن أن يُقال على نحوٍ أدق: الحال الوجداني هو هذا الناقل²⁵⁷، الذي ينقل بحيث يُشارك في تأسيس مجال²⁵⁸ النقل نفسه.

ولا يُمكن بعدُ أن نسأل كيف يتعيّن فهم أنّ هذا الناقل يسود. لكن هذا

254 Ereignis : الخصوصية؛ كلمة أساسية في تفكير هايدغر المتأخر.

255 das Selbst : كيان ذاتي.

256 بشأن ماهية الحال الوجداني انظر:

Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2. Hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977;

وقبل كل شيء مُحاضرة هولدرلين:

Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Reihn". Gesamtausgabe Bd. 39. Hg. S. Ziegler, Frankfurt a.M. 1980. [المؤلف]

257 dieses Ver-setzende؛ يُفصّل هايدغر بين شطري هذه الكلمة ليُشير إلى أنّ الحال الوجداني ينقل الإنسان إلى صِلة مُعينة بالكائن ويضعه setzen فيها.

السؤال جوهرى من حيث هو مقطع ودرب داخل سؤالنا عن الانفتاح بما هو كذلك («الكينونة»).

وعلينا هنا في البداية، بالنظر إلى ماهية الضّر، أن نتأمل أن ضّر - عدم - معرفة - مخرج - وعدم - معرفة - مدخل ذاك لا يضطر²⁵⁹، من حيث هو بطبع وجدانيًا، فقط إلى علاقة مُعيّنة سلفًا [155] بالكائن المُنتج والمؤوّل سلفًا في كائنيته، بل هو ما يضطر²⁶⁰ أولًا ذاك الما-بين والوسط الذي في مجاله الزماني-المكاني²⁶¹ يُمكن تعيين الكائن في كليته في كائنيته. وضّر التفكير البدئي ذاك الذي نقصده الآن لا يُمكن أن يضطر وجدانيًا إلّا في حال وجداني جوهرى، أو كما نقول في حال وجداني أساسي²⁶².

لكننا الآن سنعارض أخيرًا بأن ما عرضناه بشأن الضّر والحال الوجداني هو بالفعل مُجرّد «خيالات» حالية وأخيرًا على الرّغم من كلّ شيء مُجرّد تصريحات «سيكولوجية» بشأن سيكولوجيا مُفكّري اليونان الأوائل المجهولة لدينا كليًا. بالفعل ليس هناك اليوم، ولن يكون هناك أيضًا مُستقبلًا، ردّ كاف على سوء الفهم هذا، لأنّ أشكال سوء الفهم هذه المُمكنة دائمًا لن تُصبح مُستحيلة إلّا على أساس تحوّل جوهرى في التفكير والتساؤل نوجد في الطريق إلى إنجازه الضرورى.

لكن ربّما يظهر تمعّنا في ضرورة بدء التفكير الغربى وضّره أقلّ خيالية شيئًا ما إذا أمكننا أن نذكّر بأنّ مُفكّري اليونان أنفسهم قالوا إنّ منبع الفلسفة - أي منبع ذلك الذي بدوؤه - هو الـ *thaumázein*، ونُترجم: الدهشة²⁶³ *mála gar philosophou* : *touto to páthos, to thaumázein ou gar alle arche philosophías e aute*²⁶⁴:

259 nötigt: يضطر إلى في صيغة المبني للمعلوم.

260 ernötigt: يضطر المجال، يبرز هايدغر السابقة *er*، راجع الهامش 240.

261 Zeitspielraum.

262 Grundstimmung.

263 das Er-staunen.

264 Platon, Theätet, Platonis Opera. Hg. J. Burnet Bd. 1, Oxford 1900. 155 d 2 ff.

شعور الدهشة الذي نحسّ به هو العلامة الحق لفيلسوف. وليس للفلسفة أصل آخر. *dia gar to thaumázein oi anthropoi kai nun kai to proton erksanto philosophin*²⁶⁵: ولأنّهم اندهشوا بدأ الناس أولاً كما هم الآن في التفلسف: *(philosophia: epistémē ton proton archon kai aition theoretiké)*²⁶⁶ فالفلسفة: هذا العلم يجب أن يتأمل المبادئ والعِلل الأولى. الحديث إذن هو عن حال وجداني أساسي؟ لكن بأي معنى تكون الدهشة هي الضابط وجدانياً والمُعَيّن، ومن ثمّ شكل اضطرار ذلك الضّرّ المذكور، وبناءً على ذلك الكيفية التي يكون بها هذا الضّرّ هو ذاته ويحتوي الإنسان في ذاته لكي ينقله بوساطة هذا الاحتواء إلى موقف [156] أساسي، إلى عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل ذاك؟ (أصبح هذا لاحقاً، عند نهاية الفلسفة اليونانية العظيمة، لدى أرسطو، عنصراً مكوّناً للطريقة نفسها، واليوم جعل منه المرء تقنية للتعالم). وإذا أردنا إدراك الـ *thaumázein* بصفتها هذه الدهشة فيجب قبل ذلك أن نُسجّل أنّه ينبغي توضيح الحال الوجداني الأساسي لبدء التفكير. لأجل ذلك لا يكفي أن نرتّب تصوّراً شائعاً لما تعنيه كلمة *thaumázein*، بل إنّ مثل ذلك قد يُضللّنا.

ومن المعروف منذ عهد طويل أنّ مُفكّرّي اليونان عدّوا الـ *thaumázein* «بدءاً» للفلسفة. لكن لا شكّ أيضاً في أنّ المرء يعدّ هذه الـ *thaumázein* شيئاً مفهوماً من تلقاء نفسه ودارجاً يُمكن إنجازُه من غير مشقّة، بل توضيحه تماماً بغير مزيد من التدبّر. والعروض المُعتادة لمنبع الفلسفة من الـ *thaumázein* تقود غالباً إلى اعتقاد أنّ الفلسفة نشأت من حبّ الاستطلاع²⁶⁷، وتعيين المنبع على هذا النحو هزيل وواوٍ وليس مُمكنًا إلّا عندما لا يكون المرء أبداً قد تمعّن في ما ينبغي تعيينه في «منبعه». بل إنّ المرء يعدّ نفسه بالذات مُعفاةً من هذا التمعّن، لأنّه يعتقد أنّه باشتقاق الفلسفة من حبّ الاستطلاع يكون أيضاً قد عيّن ماهيتها. ولا ينتبه المرء إلى أنّه بالإشارة

Aristotelis *Metaphysica*. a.a.O. A 2, 982 b 11 ff. 265 [المؤلف]

Vgl. a.a.O. A 2, 982 b 8 ff. 266 [المؤلف]

die Neugier 267: حبّ الاستطلاع، الفضول.

إلى الـ *thaumázein* بصفتها منبع الفلسفة يكون قد أعلن نهائياً بالذات عدم إمكان تفسير الفلسفة، بمعنى أنه لا محل هنا عموماً للتفسير وإرادة التفسير.

لكن السبب الرئيس لسوء تأويل الـ *thaumázein* هو مرةً أخرى الطريقة المعتادة التي تجعل الفهم الشائع كل مرة لما تعنيه كلمة *thaumázein* مقياساً للتأويل. فهذه الكلمة أيضاً تفكر، مثل كل كلمة جوهرية في كل لغة مُبدعة للتاريخ، في دلالة وشيء شائع وفي الوقت نفسه في دلالة [157] وشيء متميز - هنا في حال وجداني وموقف. وهنا نسأل: كيف تكون الـ *thaumázein*، الدهشة، حالاً وجدانياً أساسياً - حالاً ينقل²⁶⁸ إلى بدء التفكير المُفكّر²⁶⁹ ويطبعه وجدانياً؟ ولكي نحصل عموماً على خيط هادٍ للتمعن في الـ *thaumázein* بصفتها حالاً وجدانياً أساسياً يستحسن أن ننتقل من المفهوم المُتداول. لكن لا يتعلّق الأمر هنا بتمييز مُختلف دلالات كلمة *thaumázein* وترتيبها معجمياً، بل نريد أن نرى شيئاً من التنوع الداخلي للحال الوجداني المذكور.

§ 37 المفهوم المُتداول للدهشة بصفتها خيطاً هادياً

للمتمعن في الـ *thaumázein* بصفتها حالاً وجدانياً أساسياً

(أ) التعجّب²⁷⁰ والعجب²⁷¹

لن ننتقل هنا من الدهشة، بل من المُدهش *thaumastón*. فالمدهش يُمثّل لنا أولاً وفي العادة اللآفت للنظر ومن ثمّ الغريب؛ بل إنّ له في الغالب سمة ما

versetzt.

268

269 das denkerische Denken: يتكلّم هايدغر على التفكير المُفكّر بالقياس إلى التفكير

الشعري وكذلك إلى التفكير الحاسب.

270 das Sichwundern: التعجّب.

271 das Verwundern: العجب.

هو شاذ، وغير عادي، ومُفاجئ ومُثير من ثَمَّ. ويُفَضَّل أن نُسَمِّي ما نقصده هُنا العجيب²⁷² والمُثير للعجب²⁷³ الذي يُهَيِّج النَّهْم إلى التعجُّب ويُمسكه ويُسْغله، بحيث إنَّه يجعل اللَّهفة على ما هو جديد من هذا النوع أكثر تلهُّفاً. والتعجُّب والعجب يقفان دائماً عند لامُعْتادٍ لافِتٍ للنظر، ويُخرِجانه من المُعتاد ويُميِّزانه منه. هُنا يكون المعروف، القابل للفهم وللتفسير، هو المُحيط الذي لا نبقي مُنتبهين له، الذي يَظهر فيه المُثير للعجب ويخطف إليه الانتباه. والتعجُّب نوع من عدم استطاعة التفسير وعدم معرفة السبب. لكن عدم استطاعة التفسير هُنا لا يعني البتَّة أن نُسجِّل ونقول إنَّ السبب المُفسَّر ليس في المُتناول - بل إنَّ عدم استطاعة التفسير يعني أولاً [158] وجوهرياً أنَّنا نجد أنفسنا²⁷⁴ أمام ما لا يقبل التفسير، أنَّ هذا الأخير يَمسُّنا؛ وإذا نظرنا إلى الأمور بدقة فإنَّ التعجُّب لا يُريد أيضاً البتَّة أن يَمتلك تفسيراً للمُثير للعجب، بل يُريد أن يلح عليه ويأسره ما هو غير قابل للتفسير بِصفته الآخر، المُباغت²⁷⁵، اللامُعْتاد بإزاء المعروف والمُمل والفارغ المُبتذل. لكن العجيب هو هُنا دائماً حادثٌ مُفرد، عملية مُفردة، وضعٌ مُفردٌ، مُعيَّن كل مرة وبارز دائماً بإزاء المُحيط المُعيَّن السائد كل مرة لما هو معروف ومُتداول.

والتعجُّب والعجب لهما درجات ومراتب مُختلفة ويجدان في أكثر ميادين الكائن اختلافًا ما يبحثان عنه. وكلِّما كان المُثير للعجب أقل أهمية وأكثر تبدلاً، وفي الغالب كلِّما كان أكثر لاجوهريَّة، لكن مع ذلك أكثر غرابة، أرضى أكثر التعجُّب الذي يُريد ويطلب دائماً تلك المُناسبات التي يثار فيها في تلهُّفه الخاص. إنَّ تَرَكْنَا يَمسُّنا اللامُعْتاد يحدث هُنا بحيث إنَّ المُعتاد يوضع جانباً ويُصبح

272 das Wunderliche : العجيب.

273 das Verwunderliche : المُثير للعجب.

274 das Sich-befinden ؛ عدم استطاعة التفسير ليس قضية نصل إليها عبر ترتيب برهان، بل يفتح أو يَنكشِف لنا وجدانيّاً.

275 das Über-raschende : المُباغت أو المُفاجئ، أي ما يغمُرنا ويدهمنا، ما يأتي فوقنا بسرعة من غير أن يكون مُتوقَّعاً.

اللامُعْتاد لذاته²⁷⁶ هو الأليف الذي يسحر ويفتن. بهذا يتّخذ اللامُعْتاد نوعه وشكله وكيفيّته الراسخة الخاصة. بل إنّه يحتاج فوق ذلك إلى اعتيادية مُحْتالة. فلنُفكّر على نحوٍ عابر في ما يجب أن يُقدّمه باستمرار مسرح السينما من لامُعْتاد؛ هذا الجديد في كل يوم الذي لم يسبق أن كان هو المُتمائل على الدوام بالنظر إلى الاعتيادية.

إعادة

(1) السالب في الضّرّ بصفته عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل.

الـ «من أين» والـ «إلى أين» بصفته الما-بين المفتوح للاحسم الكائن واللاكائن

نتمعّن في ضرورة بدء التفكير الغربي الذي وَجَب أن تلمع فيه ماهيّة الحقيقة بصفتها سِمَةً أساسية للـكائن نفسه وأن تنطفئ فوراً [159] مرّةً أخرى. وهذا التمتعّ تمعّن تاريخي. إنّه لا يهتمنا من حيث تطبيق أمرٍ سالفٍ على أنفسنا، بل يهتمنا من حيث إننا نلج إلى تاريخ ماهيّة الحقيقة، أي إذا كانت لدينا أذن لسماع مطلب هذا التاريخ الخفي ومُستقبله، بأن نجعل ماهيّة الحقيقة الأمر الأكثر جدارة بالسؤال، انطلاقاً من ضرورة حق. ويتجه التمتعّن نحو ضرورة سؤالنا عن الحقيقة، وانطلاقاً من هذه الضرورة فقط يتعيّن اتجاه تساؤلنا ومجاله، ومن ثمّ يتعيّن ما يجب تأسيسه وتعليقه ماهيّة للحقيقة. ومن أجل نوع ضرورة هذا التساؤل نحتاج إلى القُدرة على التقدير السليم. ولا ننال هاته إلّا بالتمتعّن في البدء وضرورته. وتنشأ هذه الضرورة من ضُرّ. والضُرّ يضطر في كيفية الحال الوجداني.

لهذا كان ينبغي أن نقول من قبلُ شيئاً عن الضُرّ والحال الوجداني لكي نُحاول بعد ذلك تحديد الحال الوجداني الأساسي للتفكير البدئي بصفته thaumázēin، بصفته دهشةً. وفي كل ذلك نحن مُعرضون بسهولة لخطر أن نجعل التجارب والتأويلات اليومية المُعتادة والشائعة للضُرّ والضرورة والحال الوجداني

276 für sich: لذاته، وحده، بمعزل عمّا هو آخر بالنسبة إليه.

مقياسًا لما نبحث عنه تحت الأسماء نفسها في بدء التفكير الغربي الذي يبقى دائمًا غير قابل للمُقارنة بالحوادث اليومية.

والضُرُّ يُمثل لنا في العادة نقصًا، «أمرًا سلبيًا». لكن «السلبي» يُمثل مباشرة لنا ما نحكم بأنه وضعٍ ومُجرد مُعاكس. والصلّة به ليست سوى الصّد والتنحية. ولا شكّ في أنّ كلّ سلبي يتعيّن بِـ «لا» و«ليس». لكن ليس كلّ «لا» و«ليس»، السالب²⁷⁷، عديم القيمة²⁷⁸. ولا شكّ في أنّ الضُرَّ بالمعنى الجوهري شيء سالب، وهو مع ذلك ليس أمرًا عديم القيمة يجب أن نستجيب له بالتنحية والتجنّب فقط.

فالضُرُّ الذي نعنيه بِصفته أساسًا لضرورة التساؤل البدئي سالب بمعنى عدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل. ولكن ما دامَ هذا «الما منه» [160] و«الما إليه» الذي كان يتعيّن بلوغه هنا في البدء، ليس وضعًا أو مُناسبة أو ارتباطًا ما مُعيّنًا مُتعلقًا بسلوك وارتباط ما مُعيّن بموضوع أو ظرف مُعيّن، وما دامَ الـ «ما منه» والـ «ما إليه» بالأحرى ليس سوى الما-بين المفتوح الذي يقوم داخله الكائن واللاكائن في كليته، لكن في عدم حسمهما، وما دامَ هو من ثَمَّ كليّة هذا الذي لم يُحسم، فلا يُمكن أن يكون هناك خارجٌ يقود إليه مخرجٌ. وما دامَ هو كلّ اللامحسوم، فليس هناك ما يقود داخله طريقٌ إلى موقع. فما لا يسمح بخروج ولا بدخول يُرغم، بمعنى لامُعْتاد، إلى ذاته بِصفته هذا الما-بين. لذلك فعدم-معرفة-مخرج-وعدم-معرفة-مدخل هذا، هذا الضُرُّ، له فرط يرفعه فوق كل نقص مُعتاد ويجعله يكون ما نُعْده نقيضًا للنقص، فيضًا. إنّه لامقياس اللّاحسم بين ما هو الكائن في كليته من حيث هو الكائن، وما يتدفّق بِصفته لامُستقرًا، ولا شكل له، ومُنْجرفًا وهذا يعني هنا دائمًا في الوقت نفسه أنّه ينسحب فورًا.

(2) اضطرابُ الضَّرِّ، طبعُه وجدانيًا بِصِفته نقلًا للإنسان إلى بدء تأسيس ماهيته

يضطرُّ الضَّرُّ إلى داخلِ الما-بيْن لعدم الحسم هذا. إنَّه يبسط أوَّل مرة ما يقبل الحسم وما يتعيَّن حسمه في هذا اللَّامحسوم. وعندما ينتاب هذا الضَّرُّ الإنسانَ، ينقله إلى هذا الما-بيْن للكائن الذي لم يُحسم بعدُ بما هو كذلك، لِلأكائِن في كليته. لكن بفضل هذا النقل لا يأتي الإنسان ببساطة من غير أن يتغيَّر من محل كان فيه حتَّى الآن إلى محل جديد فقط، كما لو كان الإنسان شيئًا يُمكن أن نُحرِّكه من موضع إلى آخر. بل إنَّ هذا النقل يضع الإنسان أوَّل مرة أمام حسم أكثر الصَّلَات بالكائِن والأكائِن حسمًا. هذه الصَّلَات [161] تمنحه السَّمة الأساسية لماهيَّة جديدة. وهذا الضَّرُّ ينقل الإنسان إلى بدء تأسيسٍ لماهيته. قلنا بتدبّر تأسيس²⁷⁹، لأنَّنا لا يُمكن أن نقول أبدًا إنَّه التأسيس المُطلق.

لكن ما سمَّيناه هُنا نقلًا هو سِمة ماهيَّة ما نعرفه تحت اسم الحال الوجداني أو «الشعور». فهُناك عادةٌ في التجربة والقول مُتجدِّدة منذ زمن بعيد تقترن بتأويل المشاعر والأحوال الوجدانية - وكذلك الإرادة والتفكير - «سيكولوجيًا»- أنثروبولوجيًا بِصفتها حوادثٍ ووقائع على جسدٍ وفيه، بِصفتها معيشاتٍ نفسية، بِصفتها معيشاتٍ نتوقَّر عليها أو لا نتوقَّر. لذلك نعتقد أيضًا أنَّا نحن «الذوات» القائمة في ذاتها الذين نُنقل إلى هذا الحال الوجداني أو ذاك عندما «يتابنا» - في حين أنَّ الحال الوجداني بعكس ذلك هو الذي ينقلنا، ينقلنا إلى هذه الصَّلَة بالعالم أو تلك، إلى هذا التجلِّي أو الحجب للعالم أو ذاك، إلى هذا الانفتاح العازم²⁸⁰ أو الانغلاق لكياننا الذاتي²⁸¹ الذي هو جوهريًا كَوْن-في-العالم.

والضَّرُّ يضطرُّ بأنَّ يضبط وجدانيًا، والضبط الوجداني نقل بحيث إنَّنا في هذا الوجدان أو ذاك نجد على نحوٍ مُعيَّن أو لا نجد الطريق إلى

einer Gründung.

279

280 Entschlossenheit؛ تعني هذه الكلمة في العادة العزم، لكن هايدغر يؤول العزم بِالغاء الانغلاق، لذلك ترجمناها هُنا بـ «الانفتاح العازم»، حتى نبرز الجانبين معًا.

Unser Selbst.

281

الكائن²⁸² ونجد أنفسنا²⁸³ بهذه الكيفية أو تلك²⁸⁴. وعندما نؤول ذلك «سيكولوجيًا» بصفته «معيشًا» يضع كل شيء. لهذا يضعب علينا النفاذ إلى كل ما هو يوناني - ولا سيّما البدء - لأننا نبحث هناك فورًا عن «معيشات» و«شخصيات» و«ثقافة»، وكل هذا لم يكن موجودًا في ذلك الزمن العظيم بقدر ما هو قصير. وهذا أيضًا هو سرُّ أنّه يمتنع علينا أن نفهم مثلًا التراجيديا أو شعر بيندار (Pindar) فهمًا حقيقيًا، لأننا دائمًا نقرأ ونسمع سيكولوجيًا ودائمًا في الوقت نفسه مسيحياً أيضًا. فعندما يتحدث اليوناني مثلًا عن الـ *aidós*، الـ *وَجَل*، الذي لا ينتاب إلا الجسور، وهو وحده، أو عن الـ *cháris*، اللطف الواهب والهامي، الذي هو في ذاته الصرامة (كلّ هذه [162] ترجمات بائسة وليست سديدة) فإنّه لا يُسمّى معيشات في النفس تظهر في جسد ويتوقّر عليها المرء. إنّ ما يعنيه يُشار إليه بتسمية «الإلهات» و«أنصاف الإلهات». لكننا مرّةً أخرى نُسارع إلى تفسيرنا السيكولوجي عندما نقول الآن إنّ هذا بالذات «معيش» أسطوري. والأسطورة؟ شكل خاص للمعيش، للمعيش اللامعقول.

3) الـ *thaumázein* بصفته الحال الوجداني الأساسي للتفكير الغربي البدئي

بسبب غرق الإنسان الحديث في المعيش يضعب جدًّا في البداية أن ندرك حالًا وجدانيًا أساسيًا، الحال الوجداني الأساسي الذي اضطرّ التفكير الغربي البدئي إلى سؤاله وجعله ضروريًا. لكن لما كان الأمر لا يتعلّق - قبل كلّ النظريات والأنساق والعروض المُستفيضة لفلسفة مُقبلّة - إلّا بأنّ نُصبح مُستعدين لضرورة التساؤل، وَجَبَ أن نُحاول توضيح ذلك الحال الوجداني الأساسي البدئي، الضّرّ الضابط وجدانيًا - على الرّغم من خطر أن يُعدّ كل ما نقول «تفسيرًا سيكولوجيًا». فيجب ألا نخدع أنفسنا: إنّنا مثلًا إذ نجعل جملاً مثل «الحال الوجداني يمتلكنا، ولسنا نحن الذين نمتلك الحال الوجداني» قضية

sich zum Seienden finden.

282

sich befinden.

283

284 الوجدانية - راجع 'Sein und Zeit'. [المؤلف]

نظرية، لا نكسب شيئاً. إذ لا نتبين أحدث الفهم هنا أم لا إلا في فعل الإنسان وإبداعه وكونه، ولكن لا عندما يُقدّم المرء نفسه بصفته مُمثلاً لرأي جديد يتعلّق بماهيّة الحال الوجداني.

وقد ذكر مُفكرو اليونان الـ *thaumázein* منبعاً للفلسفة. ونُترجم ذلك بالدهشة. إذ دأب المرء غالباً وطوعاً على إيراد هذا التحديد لمنبع الفلسفة من التعجّب - كما يُقال أيضاً - ليرتب أصل الفلسفة سيكولوجياً وينزع بذلك عن الفلسفة ما هو مُدهش. [163] وكلّ سيكولوجيا تلح على فك السحر والتبخيس. لكن الأمر لا يتعلّق الآن إلا بإعادة الفلسفة - ككلّ قوة مُبدعة جوهرية - إلى عدم قابليتها للتفسير بصيانتها فقط من الابتذال بصفتها ملكاً مُمكنًا. وتنبع الفلسفة من الدهشة، وهذا يعني: أنّها أمر مُدهش في ماهيته ويُصبح أكثر إثارة للدهشة كلّما صارت أكثر ما هي.

ولكي ندرك الآن الـ *thaumázein* بصفتها حالاً وجدانياً أساسياً لبدء الفلسفة الغربية نطلق عمداً من التجارب والتأويلات الشائعة لما ننعتة بالدهش²⁸⁵ والإدهاش²⁸⁶ حتى نستطيع أن ننحي صراحة هذا التصوّر الشائع عند التمعّن في الـ *thaumázein*.

والمُدهش هو أولاً اللَّاف للنظر، الغريب، الخارج عن المُعتاد. ونُسَمِّيه المُثير للعجب والعجيب. والتعجّب هو أن نجد أنفسنا²⁸⁷ أمام ما لا يقبل التفسير، بحيث يُتَمَسَّكُ في هذا الحال الوجداني بما لا يقبل التفسير. وعندما يطبع التعجّب الإنسانَ وجدانياً، يفرق الإنسان في العجيب بأنّ يُدبّر دوامه، وهذا يعني هنا التبدّل المُستمرّ والتسليّة والمُبالغة. فهذا هو ما يُميّز العجيب: أن يخرج بوصفه «هذا» مُفرداً مُعيّناً كلّ مرة من مُحيط للمعروف مُفرد مُعيّن كلّ مرة. وكذلك فإنّ المُثير للعجب لا مُعتاد مُفرد مُعيّن مُتميّز من مُعتاد مُعيّن. لكن التعجّب يعني أن نكون مأخوذين بذلك اللامُعتاد المُعيّن وأن نُغادر من ثمّ المُعتاد المُعيّن هو أيضاً في مُحيطه.

das Staunen.

285

das Erstaunen.

286

das Sichbefinden.

287

ب) الإعجاب

يختلف الإعجاب²⁸⁸ عن التعجب والعجب. والمُعْجَب به²⁸⁹ هو أيضًا [164] لا مُعْتَاد، وهو يتميز أيضًا بصفته مُفْرَدًا عن المُعْتَاد؛ لكنه ليس فقط ذلك الذي يفتن حب الاستطلاع والمُباغِة ويأسر بمعنى ما التعجب. إنَّ لا مُعْتَاد الإعجاب، المُعْجَب به، يتخذ صراحة من حيث هو اللامعتاد طابع الموضوع. وإنتاج المُعْجَب به، الإنجاز المُتمثل في كونه قائمًا وكيفية قيامه، يُعْتَرَف به صراحة ويُقدَّر.

ومهما كان الإعجاب «مفتونًا» «على نحو تام» وخالص بما يملؤه، فإنه ينجح مع ذلك بالذات دائمًا في التحرر بإزاء المُعْجَب به، بحيث إنه يكمن في كلّ إعجاب، مع كلّ التراجع المُعْتَرَف بإزاء المُعْجَب به، نوعٌ من إعطاء الاعتبار للذات أيضًا. وينتمي إلى الإعجاب ادّعاء الحق والكفاية لأن يُنجز انطلاقًا من ذاته التقدير الكامن في الإعجاب وأن يمنحه المُعْجَب به. ويُعرَف الإعجاب بأنه ندٌّ للمُعْجَب به، إنَّ لم يكن مُتفوقًا عليه، لا في الإنجاز، بل في القدرة على الحكم على ما أُنجِزَ. لذلك فإنَّ مَنْ يجعل الآخرين يعجبون به، هو بإزاء ذلك من مُستوى أدنى، وهذا بالذات عندما يكون ذلك بحق. ذلك بأنه يخضع لدائرة رؤية المُعْجَبِينَ²⁹⁰ ومقاييسهم. أمّا النبيل فكلّ إعجاب هو عنده بمنزلة إهانة. لكن هذا ليس ضد الإعجاب نفسه، فهو يبقى ضروريًا في حدوده. لكن ماذا سيكون المُتَزَلِّق على الجليد أو المُتَسَابِق، ماذا سيكون الملاك أم المُمثل من غير إعجاب؟

لكن المُعْجَب به - شأنه شأن المُثير للعجب - هو دائمًا لا مُعْتَاد يتميز بإزاء المُعْتَاد، أي يوضع بجانبه وفوقه بحيث يُمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر في هذا الاتجاه وذاك، لأنهما معًا يحتاج بعضهما إلى بعض في هذا التمايز بينهما.

[165] ج) الدهش والاندعاش

يجب أن نُميّز الدهش²⁹¹ والاندعاش²⁹² من الإعجاب. ويسود هنا أيضًا، مثلما هو الأمر في الإعجاب، التراجع الخاص بإزاء ما نندهش له²⁹³، إلى درجة ما يُسميه المرء الانبهار. إلا أن التراجع بإزاء اللامعتاد لا يتسلّل من جديد إلى الأمام بصفته في الأساس ذلك التقدير والاعتبار المتطاوّل والمُعادل الذي يخفي على نحو جيد أو رديء كلّ إعجاب. ويكمن في الإعجاب دائمًا ذلك الموقف الذي يعرف نفسه مُنتميًا إلى ما يجري في المُعجّب به²⁹⁴. وينتمي إلى الدهش الإمساك القاطع عن اتّخاذ موقف. وليس اللامعتاد هنا هو الآخر فقط، هو التنوع المُثير بالقياس إلى المعتاد، ليس أيضًا فقط المُعترف به في لاعتياديته والمُعادل لمرتبة المُعجّب²⁹⁵. بل إنّ الدهش يجعل اللامعتاد بصفته الخارج عن المعتاد يرتقي إلى ما يُجاوز القدرة المعتادة ويحمل في ذاته الطموح إلى تعيين خاص للمرتبة. وفي الدهش يسود ذلك الموقف الذي يعرف أنّه مُستبعد من ذلك الذي يقوم في ما نندهش له. لكن هنا أيضًا يظلّ الدهش مُلاقاةً للفردى المُعيّن الذي نندهش له ومُداهمةً منه. وهكذا فإنّ الدهش لا يُحقّق هو أيضًا ما نقصده بالدهشة²⁹⁶، وما نُريد إدراكه بصفته الحال الوجداني الأساسي الذي نقل إلى بدء التفكير المُفكّر.

38§ ماهيّة الدهشة بصفته الحال الوجداني الأساسي

الذي اضطرّ إلى التفكير البدئي

يختلف اختلافًا جوهريًا عن كلّ أنواع التعجّب والإعجاب والدهش ودرجاتها ما نُسَمِّيه بالمعنى الخاص الدهشة وما نَعُدُّه [166] ماهيّة

| | |
|-----------------|-----|
| das Staunen. | 291 |
| das Bestaunen. | 292 |
| das Bestaunte. | 293 |
| das Bewunderte. | 294 |
| der Bewunderer. | 295 |
| das Er-staunen. | 296 |

الـ *thaumázein*. وسُنْحاول أن نُظهر ماهيّة الدهشة، أي الحال الوجداني الأساسي الذي اضْطُر إلى ضرورة التساؤل البدئي، في ثلاث عشرة نقطة (أ - م). فأشكال العجب المذكورة حتّى الآن - إنْ جاز لنا أنْ نجمعها تحت هذا الاسم - تشترك جميعها، على الرّغم من كلّ ما بينها من اختلافات، في أنّها يبرز فيها ويتميّز ويعلو لامُعتادٌ مُفردٌ مُعيّنٌ بالنظر إلى مُحيط مُعيّن هو أيضًا للمُعتاد جُربَ الآن. والمُعتاد هو كلّ مرة آخر بإزاء اللامُعتاد، وكلّ تعجّب وأيّ إعجاب وأيّ اندهاش هو إعراض وابتعاد عن المُعتاد، فهو من ثَمَّ ترك المُعتاد قائمًا وإغفاله في اعتياديته. فما الحال في ما يتعلّق بالدهشة؟

(أ) في الدهشة يُصبح أكثر الأمور اعتيادًا هو الأكثر لاعتيادًا

المُعتاد والأكثر اعتيادًا - ولا سيّما ذلك الأكثر اعتيادًا الذي تبلغ درجة اعتياديته أنّه لا يُعرف ولا يُلاحظ في اعتياديته - هذا الأكثر اعتيادًا نفسه يُصبح في الدهشة وبالنسبة إليها الأكثر لاعتيادًا.

(ب) بالنسبة إلى الدهشة يُصبح الأكثر اعتيادًا في الكل: أنّه عُمومًا وعلى نحوٍ ما كائن، هو الأكثر لاعتيادًا

هذا المُعتاد الذي يَبْزغ في الدهشة على أنّه الأكثر لاعتيادًا، ليس هذا وذاك، ليس ما ينتشر في نشاط ما وفي اعتبار مُفرد بِصفته موضوعًا²⁹⁷ وثابتًا في وضعه²⁹⁸، بل في الدهشة يُصبح الأكثر اعتيادًا في الكلّ ومن ثَمَّ الكلّ الأكثر لاعتيادًا. والكلّ في الكلّ هو [167] في البداية ذلك الأكثر اعتيادًا الذي لا ينتبه المرء إليه البتّة والذي إذا ذُكر لا يُهْتَمُّ به صراحة البتّة. فالكلّ في الكلّ ينطوي على الأمر الأكثر اعتيادًا، أنْ يكون دائمًا وعُمومًا على نحوٍ ما. والكلّ في هذا الأكثر اعتيادًا (الكائن) يُصبح بالنسبة إلى الدهشة دُفعة واحدة الأكثر لاعتيادًا: أنْ يكون ما هو. وهذا يتضمّن:

ج) الدهشة القصوى لا تعرف مخرجًا من لامعتاد الأكثر اعتيادًا

إنّ الدهشة التي يُصبح بالنسبة إليها أيُّ شيء من حيث هو أي شيء والكلّ من حيث هو الكلّ الأمر الأكثر لاعتيادًا تذهب بذلك إلى الحدّ الأقصى، إنّها لا تقف عند هذا أو ذاك الذي يُمكن انطلاقًا منه تفسير لاعتيادية المعتاد ومن ثمّ إبطال لاعتياديه وجعله مُتداولًا. لكن في هذا الذهاب إلى أقصى اللاعتيادية لا تجد الدهشة ما يُمكن أن يُقدم لها مخرجًا، إنّها لا تعرف كيف تخرج، بل لا تعرف نفسها إلّا مُوجّهة إلى لامعتاد الأكثر اعتيادًا في الكلّ وفي أي شيء: الكائن بما هو كائن.

د) لا تعرف الدهشة مدخلًا إلى لاعتيادية الأكثر اعتيادًا

لكن عندما يجب أن تتجاسر الدهشة إلى أقصى لاعتيادية الكلّ، فإنّها في الوقت نفسه تُردُّ كُلّيًا إلى ذاتها عارفة بأنّها لا تستطيع أن تنفذ إلى اللاعتيادية مُفسّرة إياها، لأنّها بذلك تدمرها. ولا تعرف الدهشة مدخلًا إلى لاعتيادية الأكثر اعتيادًا في الكلّ، مثلما لا تعرف مخرجًا - إنّها توضع أمام لاعتيادية المعتاد، وسط المعتاد في الكلّ.

[168] هـ) الدهشة في ما-بين اللاعتيادية والمعتاد

تقوم الدهشة من حيث إنّها لا تعرف مخرجًا ولا مدخلًا في ما-بين، بين الأكثر اعتيادًا: الكائن، ولا اعتياديه: أنه «كائن». وهذا ما-بين لا يصير مُنكشَفًا ومُنسَطًا من حيث هو ما-بين إلّا بفضل الدهشة. فالدهشة - بالمعنى المُتعدي²⁹⁹ - تأتي بلمعان الأكثر اعتيادًا في لاعتياديه. إنّ عدم-معرفة-مخرج-ولا-مدخل بين

299 transitiv verstanden بالمعنى المُتعدي؛ يجب بحسب هذا المعنى أنْ نقول: ich erstaune das Seiende، ويريد هايدغر بهذه الصيغة أنْ يُشير إلى أنّ الدهشة لا تتولّد من شيء قائم سلفًا، بل في الدهشة يتجلّى الكائن في كونه، والدهشة تكشف الكائن في كونه.

اللاعتيادية والمُعْتاد ليس حيرة³⁰⁰ باعتبار أن الدهشة بما هي كذلك لا تُريد نُصْحًا³⁰¹، لأنّها هي بالذات التي يجب أن تفتتح هذا الما-بين الذي يمنع كلّ خروج ودخول وأن تُحافظ عليه مشغولاً. والدهشة لا تدير وجهها للمُعْتاد، بل تلتفت إليه، لكن تلتفت إليه من حيث هو الأكثر لاعتیادًا في الكلّ. ولأنّ هذا الحال الوجداني يتّجه إلى الكل ويقوم في الكلّ، فإنّه يُسمّى حالًا وجدانيًا أساسيًا³⁰².

(و) ظهور اعتيادية الأكثر اعتيادًا في انتقال الأكثر اعتيادًا إلى الأكثر لاعتیادًا. المدهش الفريد: الكائن بما هو كائن

عندما قلنا: في الدهشة يُصبح الأكثر اعتيادًا في الكلّ وفي أي شيء، ومن ثمّ الكلّ نفسه الأكثر لاعتیادًا، فهذا قد يُثير انطباعًا مفادُهُ أنّ الأكثر اعتيادًا قد سبقت سلفًا تجربته ومعرفته على نحوٍ ما في اعتياديته. لكن هذا بالذات ليس صحيحًا، لأنّه بذلك لن يكون الأكثر اعتيادًا هو الأكثر اعتيادًا. إنّ اعتيادية الأكثر اعتيادًا لا تظهر إلّا في اللحظة التي يُصبح فيها الأكثر اعتيادًا هو الأكثر لاعتیادًا. وفي هذا الانتقال يتفرّق الأكثر اعتيادًا إلى اعتياديته وإلى لاعتياديته، بحيث تظهر تلك بوصفها هاته. وبهذا النحو تفتح الدهشة مُدهشها الفريد، أي: الكلّ من حيث هو الكلّ، الكلّ من حيث هو الكائن، الكائن في [169] كليته، أن يكون ما هو؛ الكائن من حيث هو الكائن، ens qua ens، to on he on. هذا الذي سمّيناه الـ «من حيث»، الـ qua، الـ he، هو ذلك «الما-بين» الذي يُبسّط في الدهشة، المجال المفتوح الذي لم يكد يُخَمَّن ويُتَدَبَّر والذي يظهر فيه الكائن من حيث هو كائن، أي من حيث هو الكائن الذي يكون، في لعبة كونه.

300 Ratlosigkeit : الحيرة، يُريد هايدغر هنا أن يُميّز الوضع الذي تفرضه علينا الدهشة من وضع الحيرة في الحياة اليومية بإزاء مُشكلة ما. ونذكر بأن هذه هي الدلالة المُعتادة لعبارة . das Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissen

301 Rat : نُصح أو مشورة؛ وفي حالة الحيرة نكون في وضع لا نجد فيه نُصْحًا أو مشورة، ولا تسعفنا فيه أي حيلة.

ز) الدهشة تنقل الإنسان إلى تلقى الكائن من حيث هو كائن، إلى تحمّل اللاخفاء الدهشة هي بسط هذا المجال، ولكن بحيث إنها تنقل المدهش³⁰³ في الآن نفسه إلى وسط المجال المفتوح. إنّ الإنسان الداهش³⁰⁴ هو المدهش نفسه، بما يعني أنّه بفضل هذا الحال الوجداني الأساسي يُنقل إلى ماهيته التي طبعها هذا الحال. والدهشة تنقل الإنسان من عدم التمييز المرتبك بين المعتاد واللامعتاد إلى الحسم الأول لماهيته. إنّ لا يستطيع، مطبوعاً بحال الدهشة، إلّا أن يتلقى الكائن من حيث هو كائن، بما يعني أنّه على الإنسان بصفته مُدهشاً أن يُرسّخ قدميه في الاعتراف بهذا البازغ، أن يتبيّن في انكشافه الذي لا يُمكن سبر غوره، وأن يُجرّب ويتحمّل الـ *alétheia*، اللاخفاء، بصفته الماهية البدئية للكائن. فهذا الأمر هو ما ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نتعلّمه: الـ *alétheia*، اللاخفاء، وهي تمثّل للتفكير اليوناني البدئي ماهية الكون نفسه. ويعني اللاخفاء البروز البازغ، الحضور إلى المجال المُنفّتح. والـ *alétheia*، اللاخفاء - نقول على نحو غير مُعبر تماماً «الحقيقة» - لا تُضاف إلى الكائن عندما نعرفه نحن، بل بالعكس، في اللاخفاء فقط يأتي الكائن من حيث هو كائن، أي من حيث هو حاضر مُنفّتح، نحو الإنسان، وينقله إلى المجال المفتوح للآخفاء ويضع بذلك الإنسان في ماهية ذلك الذي [170] يتلقّى ويُجمّع في المجال المفتوح وبذلك فقط يُجرّب المُغلق والمُخفي بما هو كذلك.

ح) الدهشة بصفته حالاً وجدانياً أساسياً تنتمي هي نفسها إلى الأكثر لاعتياًداً

الدهشة هي ما ينقل إلى الكائن وأمامه من حيث هو كذلك. وهذا النقل نفسه هو الضبط الحق الذي يقوم به الحال الوجداني الأساسي. ويُسمّى حالاً وجدانياً

der Erstaunte.

303

304 der er-staunende Mensch: الإنسان الداهش؛ ونحن نُدرِك أنّ هذا التعبير لا يستقيم في اللغة العربية، فضلاً عن أنّه لا يفي بالغرض. لكننا لم نجد مكاناً آخر لأداء الفكرة. إذ يُريد هايدغر هنا أن يُشير إلى أنّ الإنسان لا يكون مُجرّد موضوع تُصيبه الدهشة، بل هو أيضاً الفاعل في الدهشة.

أساسياً³⁰⁵ لأنه بضبطه الوجداني للإنسان ينقله إلى ذلك الذي عليه وفيه يُمكن أن تتأسس الكلمة والعمل والفعل من حيث هي تحدث وأن يبدأ التاريخ. لكن الحال الوجداني الأساسي لا يُمكن ببساطة أن يُريده الإنسان ويُحدثه، كما أنه ليس نتيجة لسبب يؤثر انطلاقاً من الكائن باتجاه الإنسان. فهذا النقل يمتنع عن كلّ تفسير، فكلّ تفسير يكون هنا بالضرورة قصير المدى ويأتي بعد الأوان، لأنه لا يستطيع أن يتحرّك إلّا في ما يُمكن أن يتجلّى له في النقل الباسط بصفته لامُختفياً ويجب ألا يستند إلّا إليه. وكل تفسير يحتاج إلى الكائن المُتكشف سلفاً بما هو كذلك الذي يُمكن أن نستمد منه وحده سبباً مُفسراً. وهذا الحال الوجداني الأساسي، الدهشة، الذي ينقل الإنسان إلى أن يضع الأكثر اعتياداً، هذا الذي لم يُعدّ إلى ذلك الحين (الكائن)، في لاعتيادته الأخصّ - أي لاعتيادية كونه -، وبذلك يُصبح الكائن بما هو كذلك الأكثر جدارة بالسؤال، وهذا الحال الوجداني الأساسي ينتمي هو نفسه إلى الأكثر لاعتياداً ومن ثمّ إلى الأكثر ندرة. وإذا كان الإنسان يستطيع انطلاقاً من ذاته عموماً أن يُقيم صلة به، فإنّها ستكون صلة الاستعداد للاضطراب اللامشروط الذي يسود هذا الحال الوجداني والذي لا يسمح بمهارب. والدهشة هي الحال الوجداني الأساسي الذي ضبط بدنياً الإنسان إلى بدء التفكير، لأنه هو الذي نقل أولاً الإنسان إلى ذلك الكائن الذي وُجد³⁰⁶ ووُجد ذاته³⁰⁷ إذن وسط الكائن بما هو كذلك في كليته!

[171 ط] تحليل الدهشة بصفتهما فتحاً ارتدادياً³⁰⁸ لنقل الإنسان إلى الكائن بما هو كذلك

لا يحق الآن أن يُساء فهم تحليلنا هذا للدهشة بصفتهما الحال الوجداني الأساسي الذي اضطرّ إلى البدء الأول كما لو كان هذا الحال الوجداني الأساسي قد أدرك بدنياً أيضاً على ذلك النحو. بل بالعكس، تنتمي إلى فريدة السيطرة

Grund-stimmung.

305

sich findet.

306

sich befindet.

307

308 Rückentwurf: فتح ارتدادي، إعادة فتح.

اللامشروطة لهذا الحال الوجداني واضطراره، ككلّ حال وجداني أساسي، البساطة العليا للغربة التامة والانتشار اللامشروط. إنّ التحليل الذي أنجزناه - إنّ أردنا أن نُسمّيه هكذا - ليس تحليلًا بمعنى تقسيم مُفسّر إلى عدة مُكوّنات، بل إنّهُ مُجرّد محاولة فتح ارتدادي لبساطة وغربة ذلك النقل للإنسان إلى الكائن بما هو كذلك الذي حدث بِصفته دهشةً تبقى غير قابلة للإدراك شأنها في ذلك شأن البدء نفسه الذي اضطرّ إليه.

وسوء تأويل هذا الفتح الارتدادي بمعنى تحليل يغلب بلا شكّ أكثر على الظن، كلّما اعتدنا مُدّة أطول، هُنا أيضًا، وبالأحرى في هذا المجال المُتميّز بالذات، أن نأخذ كل شيء «سيكولوجيًا» بِصفته حوادث لمعيشات «في» نفس الإنسان، في حين أنّ الإنسان نفسه بالعكس لم يُضبط وجدانيًا³⁰⁹ على البدء ويتعيّن³¹⁰ بِصفته مُتلقيًا بدئيًا للكائن إلّا بفضل حدث هذا النقل.

ي) تحمّل النقل السائد في الحال الوجداني الأساسي للدهشة في إنجاز ضرورة التساؤل عن الكائن بما هو كذلك

في كلّ ذلك أومأنا إلى أين يتعيّن أن نبحث عن ضرورة الموقف التفكيري البدئي. فالحال الوجداني الأساسي thaumázein يضطر إلى الاعتراف المحض بلاعتيادية المُعتاد. [172] لكن الاعتراف الأكثر صفاءً بالأكثر لاعتيادًا يُحقّقه ذلك التساؤل الذي يسأل: ما الأكثر اعتيادًا نفسه إذن بحيث يفتح هكذا بِصفته الأكثر لاعتيادًا.

لكن أليس التساؤل بالذات هو الإلحاح وحُب الاستطلاع نفسه، ومن ثمّ ما يرفض في الغالب وأوّلًا الاعتراف المحض؟ لا شكّ في ذلك، وذلك عندما نجعل هُنا مرّةً أخرى التساؤل بِصفته سلوكًا للتعامل اليومي وبِصفته نزوعًا لإرادة التفسير مقياسًا لتعيين نوع التساؤل المُفكّر. إلّا أنّ هذا التساؤل المُفكّر ليس هو

حبَّ الاستطلاع الملح والمستعجل لإرادة التفسير، بل هو احتمال وتحمل ما لا يقبل التفسير بما هو كذلك فرضه تدقق المُنْكَشَف. إنَّ الصمود أمام ما لا يقبل التفسير لا يبحث إلا عن تلقّي ذلك الذي يُظهر اللَّامُخْتَفِي في لاختفائه: الحضور، الثبات، الانتصاب في الشكل، حصر الذات في المظهر. وتحمل الحال الوجداني الأساسي ليس انغماسًا رطبًا وفارغًا في «المشاعر» وليس ذوبانًا فيها، بل هو إنجاز ضرورة التساؤل عن الكائن من حيث هو ذاته في رقعة.

إعادة

1) تمييز الحال الوجداني الأساسي للدهشة من أنواع قريبة للدهش

نتمنّى في ماهيّة ذلك الحال الوجداني الأساسي الذي اضطرَّ إلى بدء التفكير الغربي بأنَّ جعل سؤال: ما الكائن بما هو كذلك ضرورة، بحيث إنَّه صد السؤال عن الـ *alétheia*. وهذا الحال الوجداني الأساسي هو الدهشة. ويجب أن تتضح ماهيته، نوع ضبطه الوجداني. وضبط حال وجداني أساسي هو النقل المُحوّل للإنسان إلى الكائن وأمامه. لكن لكي نبرز كيفية [173] الضبط الوجداني في الدهشة بوضوح كافٍ حاولنا تمييز هذا الحال الوجداني الأساسي من أنواع قريبة، لكنّها مختلفة جوهريًا، من التعجّب. وقد ذكرنا وأوضحنا أولًا من بعض الزوايا العجيب والإعجاب والاندعاش. وهُنا تبيّن في كلّ حالة موقفٌ مُختلفٌ للإنسان؛ فإمّا أن يأسره العجيب ويضيع فيه؛ وإمّا أن يكون مُتحرّرًا بإزاء المُعجّب به ويضع نفسه على نحو ما في مُستوى مُعادل له، إن لم يكن مُتفوقًا عليه؛ أو أن يخضع لما يدهش وهو مُمسك لذاته. لكن ينتمي عُمومًا إلى هذه الأشكال من التعجّب أنّه في كلّ مرة، ولو على نحو مُختلف، يتميّز لا مُعتادٌ مُفرد مُعيّن بإزاء مُحيط مُعيّن للمُعتاد وفي التعجّب يُنحى المُعتاد ويوضع جانبًا، وأحيانًا يُترك. فما الدهشة بالقياس إلى هذه الأنواع؟

بالنظر إلى هذه الصّلة بين اللَّامُعتاد والمُعتاد بالذات يتعيّن أن نوضّح بأفضل وجه الحال الوجداني للدهشة بصفته آخر تمامًا.

2) سلسلة خطوات تحديد الدهشة بصفاتها طريقاً إلى ضرورة التساؤل البدئي

نُحاول تحديد الدهشة في ثلاث عشرة نقطة. فقد تبين للتأمل أنّ الأمر لا يتعلق بتعداد عشوائي لخصائص مُنتقاة للدهشة، بل إنّ طريقاً يقود في نظام مُعيّن إلى ما نتمعّن فيه: ضرورة التساؤل البدئي، تلك الضرورة التي صدّت تساؤلاً عن الـ *alétheia*. لكن هذا يتضمّن أنّ ضرورة وضراً موازيين هُما وحدهما يُمكن أن يَضْطْرا إلى السّؤال عن الحقيقة ومن ثَمَّ أن يُعيّن مُسبقاً³¹¹ تأسيساً ماهوياً لماهية الحقيقة التي هي أكثر أصلية. وقد ناقشنا النّقاط العشر الأولى لتحديد الدهشة. إذ لا يُميِّز في الدهشة [174] لامُعْتاد بإزاء مُعتاد، بل إنّ الدهشة تنقل أمام المُعتاد نفسه من حيث هو الأكثر لاعتبَادًا. وفي الوقت نفسه، ليس المُعتاد هو هذا وذاك ومجالاً ما، بل لأنّ الدهشة تضع أمام الأكثر اعتبَادًا وأنّ هذا يتبدّى باستمرار في كل شيء وأي شيء بحيث يُغفلُ بالذات مُسبقاً، فإنّ الكلّ في الكلّ يُصبح الأكثر لاعتبَادًا. وهكذا فليس هُناك خارج يُمكن أن تلجأ إليه الدهشة لكي تُفسّر انطلاقاً منه الأكثر لاعتبَادًا وتجعله مرّةً أخرى مُعتادًا. كما أنّه ليس هُناك للدهشة داخل يُمكن انطلاقاً منه، إنّ جاز التعبير، حل الأكثر لاعتبَادًا نفسه ومن ثَمَّ تدميره فقط. والدهشة لا تسمح بخروج ولا بدخول، بل تنقل أمام لاعتبَادية الكلّ في اعتبَاديته وإليه. لكن هذا الأكثر اعتبَادًا نفسه لا يبرز في لاعتبَاديته إلّا إذا لمعت هذه في الدهشة. إذ تنقل الدهشة أمام الكلّ في الكلّ - أنّه يكون وأنّه يكون ما هو - أمام الكائن بما هو الكائن. وعندما يُنقل الإنسان إلى هُناك يتحوّل هو نفسه إلى ذلك الذي، إذ لا يعرف مدخلاً ولا مخرجاً، يتعيّن عليه أوّل مرة أن يمسك في الاعتراف المحض الكائن بصفته كائنًا. وهذا الأمر الأبسط هو الأعظم وهو البدء المُقرّر لكلّ شيء الذي يَضْطَرُّ إليه الحال الوجداني الأساسي. لكن هذا الاعتراف بالكائن بما هو الكائن لا يُتَحَمَّلُ إلّا في التساؤل عمّا هو الكائن بما هو كذلك. وهذا التساؤل ليس نُزوعاً إلى التفسير وإلى تنحية الأمر الأكثر

311 vorbe-stimmen؛ كتابة الكلمة بهذه الطريقة تُشير إلى أنّ التعيين المُسبق يحدث في

الضبط الوجداني.

لاعتيادًا: أنّ الكائن يكون ما هو. فهذا التساؤل هو دائمًا، بعكس ذلك، الإمساك الأكثر صفاءً على الدوام بالكائن في لاعتياديته، أي بدئيًا، في بزوغه المحض، قيامه هنا، في لاخفائه، *alétheia*، في ما ينتمي مباشرة إلى هذه، أي ما ييسط نفسه انطلاقًا منها. ويعني تحمّل الحال الوجداني الأساسي إنجاز ضرورة ذلك التساؤل الذي يضطر إليه عدم-معرفة-مخرج-ولا-مدخل. لكن كيف نفهم هذا الإنجاز بصفته تحمّلًا للحال الوجداني الأساسي؟

[175] ك) إنجاز الضروري: مُعانة بمعنى القدرة المُبدعة على تحمّل اللامشروط

شرحنا في البداية إنجاز الضروري بصفته تنفيذًا وتحقيقًا بسيطًا لما هو مطلوب. ونفهم هنا «الإنجاز» بمعنى فعل الإنجاز وبمعنى صنعة أفعوليتنا. ونعُدّ الإنجاز فعلًا لفعاليتنا الخاصة. غير أنّ إنجاز الضروري الذي يضطر إليه صُرُّ الحال الوجداني الأساسي، ذلك التفكير³¹² المتسائل عن الكائن بما هو كذلك، هو جوهريًا مُعانة³¹³. لكن حالما نذكر هذه الكلمة تقع فورًا في مُحيط سوء فهم مُداول. إذ نُفكر مسيحيًا - أخلاقيًا - سيكولوجيًا في القبول الخانع، في مُجرّد التحمّل الذي يلغي كلّ كبرياء. أو في الأقل نُعادل المُعانة بانعدام الفعل ونعُدّ الفعل مُعاكسًا لها. وهذا الأخير يدل في الوقت نفسه على ميدان السيادة، ولا سيّما عندما يُميّز أيضًا الفعل من الفكرة المُجرّدة والتفكير. لكن حتى عندما نضع التفكير المُفكر في هذا التعارض الأعوج مع الفعل، فإنّ التفكير يُمثّل لنا دائمًا فعلًا لا مُعانة البتّة. لا بُدّ إذن أنّ تعني المُعانة شيئًا آخر غير مُجرّد ترك الأشياء تمرّ علينا في موقف الكآبة. أكيد - فالمُعانة تعني هنا أنّ نضطلع وننقل إلى الحسم ما يعلو على الإنسان ونحوّله ويجعله بذلك دائمًا أكثر قدرة على تحمّل ما ينبغي أن يُدركه إذا كان عليه أن يُدرك الكائن بما هو كذلك في كليّته.

312 Er-denken؛ يستعمل هايدغر هذه الصيغة للإشارة إلى أنّه عبر التفكير يأتي الكائن بصفته كائنًا إلى الظهور.

313 Leiden؛ تعني في العادة الانفعال بإزاء الفعل، وقد فضّلنا ترجمتها بكلمة «مُعانة» لاعتقادنا أنّها أكثر مُناسبة لفهم هايدغر.

وانجاز الضروري هو هنا مُعاناة بمعنى القُدرة المُبدعة على تحمّل اللامشروط. وهذه المُعاناة تقوم فيما وراء الفعالية³¹⁴ والانفعالية³¹⁵ المُعتادتين.

وربما يحق لنا أن نشرح بمعنى هذه المُعاناة الجوهرية «مقطعاً» من أنشودة شعرية مُتأخرة لهولدرلين؛ ربّما، لأنّ هذا المقطع يعني على الأرجح أمراً أعمق، لسنا في مُستواه³¹⁶. ويُلاحق فون هلنغرات (von Hellingrath) هذا [176] المقطع بذلك المقطع الأكبر الذي عَنَوَنَهُ «من مُحيط حوافز الجبابة»³¹⁷. إنّه ينتمي بلا شكّ إليه، لكن لا لأنّ له صلة خاصة به، بل لأنّ المقطع الذي سنورده يذكر شيئاً يُمثّل تعييناً، بل التعيّن الجوهرى، لكلّ مجال الأنشودة الشعرية المُتأخر.

تقول الأبيات:

ف فوق الأرض تجول

قوى جبارة،

ويمسك قدرها

من يُعانيه ويُشاهده،

ويمسك من الشعوب القلبَ

فيجب أن يُدرك الكلّ

نصفُ إله أو

إنسان، بالمُعاناة،

عندما يسمع، فقط، أو هو نفسه

يتحوّل، مُخَمَّناً من بعيد جياذ الرب،

314 Aktivität : فعالية.

315 Passivität : انفعالية.

In: Hölderlin, Bruchstücke und Entwürfe Nr. 14. Sämtliche Werke. Hg. N. v. 316

[المؤلف] Hellingrath. Bd. IV. 2. Aufl. Berlin 1923: S. 247 f., Vers 18-27.

[المؤلف] Hölderlin, Aus dem Motivkreis der Titanen. a.a.O., S. 215-218. 317

وسوف نتخلّى عن كلّ تأويل ونكتفي بالإشارة إلى السياق. إذ يقول هولدرلين: يجب أن يُدرك الكلّ - بالمُعانة - فقط نصفُ إله أو إنسان. والمُعانة مُزدوجة: السماع، والمُشاهدة، والتلقّي وترك الذات تتحوّل، في هذه المُعانة ينفتح التخمين البعيد لجياد الرب، قدوم الإله. المُعانة - تلقّ أو تحوّل؛ الجوهرى هو الالتفات³¹⁸ السامع ومعه في الوقت نفسه الاستعداد للانتقال إلى «كَوْن» آخر³¹⁹. وفي السماع تُلقى بأنفسنا مُنتشرين مسافات كبيرة بعيدًا عن أنفسنا، لكن بحيث إنّنا، مُندرجين في ما نسمعه، [177] نستعيده إلى تجمّع ماهيتنا. والتلقّي³²⁰ مُعانة بمعنى الشغف الأكثر انتشارًا وصميمية في الوقت نفسه. وكلّ إدراك يُقاس بمقياس القدرة على هذه المُعانة.

والإدراك لا يحدث إلّا بالمُعانة. ويعني هذا لهولدرلين قبل كل شيء: التحرّر من كلّ مقسور وقسر وحساب، من كلّ إغفالٍ للزمن، للّلحظة التي يحين فيها الأوان. إذ كيف يُمكن، إن لم يكن بمعنى تلك المُعانة الجوهرية، أن يُخمن أحدٌ من بعيد الإله، والحال أنّه يصح عن الإله:

فالإله المتأمل

يكره

النمو في غير الأوان³²¹

ولا شكّ في أنّه ليس مُصادفةً، بعد ما قلناه آنفًا عن هولدرلين في سياق مُهمّة التمعّن في البدء، أن نُشير إلى الشاعر لتوضيح ما نعنيه بـ «المُعانة» بصفتها شكلاً جوهرياً لإنجاز الضروري.

Zu-wendung.

318

Zu "Leiden" und "Leiden des Gottes" vgl. Schluß von "Wie wenn am

319

Feiertage..." a.a.O., S. 151 ff.

Ver-nehmen.

320

a.a.O., S. 218.

321

ل) الـ *téchne* بصفقتها موقفًا أساسيًا بإزاء الـ *phúsis* يُبَسِّط وِترسَخ فيه حفظ المدهش (كائنية الكائن). الـ *téchne* تضع سيادة الـ *phúsis* في اللأخفاء

تحمل الحال الوجداني الأساسي الذي يضطر هو، بصفته إنجازًا للضرورة، مُعانةً بالمعنى المُبين، وهذا هو ماهية التساؤل المُفكِّر. وفي هذه المُعانة يُستجاب لما يتعين إدراكه بأن يتحول المُدرك استنادًا إليه. وقولنا: استنادًا إليه يعني: ما يتعين إدراكه، هنا الكائن بما هو كذلك في كائنيته، يرغم المُدرك إلى موقف أساسي يُمكن بمقتضاه بسط الاعتراف المحض بلاخفاء الكائن. [178] ويجب أن يكون المُدرك والمُتلقي على وفق ما يتعين إدراكه بحيث إن هذا، الكائن نفسه، يدرك، لكن يدرك بحيث إنه يُسرَّح بفضل ذلك بالذات إلى ماهيته الخاصة، لكي يسود في ذاته ويتملك أيضًا الإنسان. ويجب أن يقوم الكائن الذي سمّاه مُفكِّرو اليونان *phúsis* في الـ *alétheia*. بهذا نمس مرة أخرى ذلك الأمر الأكثر خفاءً: وهو أن الإدراك مُعانة.

وكيف يُمكن أيضًا بغير ذلك أن نفهم بأية درجة يتلازم المُفكِّران الأعظم والأشهر للزمن اليوناني المُبكر، هيراقليط (Heraklit) وبارمنيد (Parmenides)، في تصوُّرهما الأساسي. عندما يقول هيراقليط: الكائن هو ذلك الواحد والفريد في الـ *lógos* - في التجميع المُستبق -، وعندما يلقي بارمنيد: الكائن هو ما نلتقه في الـ *noein* - في التلقي -، فإنه يكمن في استباق التجميع المُتلقي: الإدراك الذي هو مُعانة بصفقتها تحوُّلاً للإنسان.

أن نصير إذن موافقين على نحو أصلي لا يعني إذن بالذات تطابقًا بمعنى أن يكون الإنسان ببساطة *phúsis*، بل يعني بالعكس تمايزًا، لكنّه تمايزٌ موافقٌ، أي تمايزٌ يتمسك بمقياسه، الـ *phúsis*، ويتصرّف ويُرتب تصرّفه على وفقه. وإذا كان الإنسان ليس بالذات الكائن في كليته نفسه، بل ما يُنقل إلى وسط الكائن بصفته حافظًا للأخفائه، فإنّ هذا التلقي والحفظ لا يُمكن أن يتعين هو أيضًا بصفته *phúsis*، بل يجب أن يكون الآخر الذي يوافق الـ *phúsis*، يكشفها ومع ذلك يدركها.

وما ذلك؟ ما الموقف الأساسي الذي يُبسط فيه وبترسخ فيه في الوقت نفسه حفظ المُدهش، كائنية الكائن؟ يجب أن نبحث عنه في ما يُسميه مفكرو اليونان *téchne*. لكن يجب أن نبعد عن هذه الكلمة اليونانية كلمة «التقنية» المألوفة اليوم والمُشتقة منها لغويًا وكلّ سياقات الدلالة التي تُفكر في مُصطلح «التقنية». [179] ولا شك في أن إمكان قدوم التقنية الحديثة والعصرية وضرورته يجدان أساسهما في البدء ويتأسسان على عدم القدرة على التثبت بالبدء، وهو أمر لم يكن تجنّبه مُمكنًا. وهذا يعني أنه لا يمكن إدراك التقنية الحالية بصفتها شكلاً للتعبئة الشاملة³²² (إرنست يونغر Ernst Jünger) - إلّا انطلاقًا من بدء التصوّر الغربي الأساسي بإزاء الكائن بما هو كذلك في كليته، على أساس أننا نسعى إلى فهم «ميتافيزيقي» ولا نكتفي بإدراج التقنية في التسطير السياسي للأهداف.

ولا تعني *téchne* «التقنية» بمعنى التدبير الآلي للكائن، كما لا تعني أيضًا الفن بمعنى مُجرّد المهارة والحدق في إجراء أو اشتغال ما. بل تعني *téchne* معرفة - الدراية بالتصرف بإزاء الكائن (وفي لقاء الكائن)، أي بإزاء الـ *phúsis*. ولا شك في أنه ليس مُمكنًا ولا ضروريًا هنا أن نخوض في التّأرجحات التي عرفتها دلالة كلمة *téchne* والتي ليست عرضية. بل يكفي أن نتأمل أن هذه الكلمة أدّت إلى أفلاطون وبالضبط معه أحيانًا دور الدلالة على المعرفة إطلاقًا، أي الصّلة المُتلقية بالكائن بما هو كذلك. لكن هنا يتبدّى أن هذا التلقّي للكائن في لاختفائه ليس الآن مُجرّد تحديق، وأنّ الدهشة تتحقّق بالأحرى في نهج بإزاء الكائن، لكن بحيث يأتي بالذات هذا ذاته إلى الظهور. فهذا ما تعنيه *téchne*: إدراك الكائن البازغ انطلاقًا من ذاته في الكيفية التي يتبدّى بها، في مظهره، *idéa*، *eidos*، من أجل العناية على وفق هذا الأخير بالكائن نفسه وتركه ينمو أو من أجل أن نرتّب أنفسنا بفضل إنتاج ما يوازي ذلك داخل الكائن في كليته

322 *die totale Mobilmachung*: التعبئة الشاملة؛ عنوان مقالة لإرنست يونغر يُعبّر فيها مبدئيًا عن تصوّره الذي بَسَطَه بتفصيل في كتابه العامل (1932). وكان هايدغر مُهتّمًا بإسهامات يونغر.

ونصبه. الـ *téchne* هي شكل النهج بإزاء الـ *phúsis*، لكن هنا ليس بعدُ من أجل قهرها واستغلالها، وبخاصة ليس من أجل جعل الانتفاع والحساب مبدأً، بل بالعكس، من أجل وضع سيادة الـ *phúsis* في [180] اللّآخفاء. لهذا يجب أن نقول: لأنّ الاعتراف المحض بالكائن بما هو كذلك، تلقّي الـ *phúsis* في الـ *alétheia* الخاصة بها هو الضّرّ الضابط في الحال الوجداني الأساسي للدهشة، لهذا أصبحت الـ *téchne* وإنجازها بصفتها الآخر للـ *phúsis* ضرورة - الآخر تمامًا، الذي ينتمي إلى الـ *phúsis* على النحو الأكثر جوهرية.

م) خطرُ تعكير الحال الوجداني الأساسي للدهشة القائم في إنجازهِ نفسه. الـ *téchne* بصفتها أرضيّة لتحويل الـ *alétheia* إلى *homoíosis*. فقدان الحال الوجداني الأساسي وانقطاع الضّرّ والضرورة الأصليين

لكن هذا الموقف الأساسي من الـ *phúsis*، الـ *téchne*، بصفتها إنجازًا لضرورة ضّرّ الدهشة هو في الوقت نفسه الأرضية التي ظهرت عليها الـ *homoíosis*، تحويل الـ *alétheia* بصفتها لاخفاء إلى الصّواب. أي إنّهُ في إنجاز الحال الوجداني الأساسي نفسه يكمن خطر تعكيره وتدميره. ففي ماهيّة الـ *téchne*، من حيث كونها تترك لاخفاء الكائن يسود على نحوٍ مُتصرّف مُرتّب، التي تطلّبتها الـ *phúsis* نفسها يكمن إمكان التحكم، إمكان تسطير الغايات المُتخلّصة من كلّ قيد ومن ثمّ إمكان الخروج من ضرورة الضّرّ البدئي.

وعندما يحدث ذلك يحل محل الحال الوجداني الأساسي للدهشة نهم المعرفة والقُدرة على الحساب. والفلسفة نفسها تُصبح الآن نشاطًا واحدًا من أنشطة أخرى، تُصبح خاضعة لغاية تصير أكثر ارتباطًا كلّما تحرّكت نحو الأعلى، مثل *paideia* أفلاطون، التي تُسيء ترجمتها بكلمة «تربية». بل إنّ تعيين أفلاطون «للفلاسفة» في «الجمهورية» بأنهم *Basileis*، الحكّام الأعلوّن، هو نفسه التبخيس الجوهرية للفلسفة. إنّ إدراك الكائن، الاعتراف به في لاخفائه، بسط ذاته إلى *téchne* [181] وأصبحت مظاهر الكائن التي تأتي إلى النظر في هذا الإدراك، «المُثل»، أكثر فأكثر وعلى نحوٍ لا يُمكن تجنّبه المرجع الوحيد.

وأصبح الإدراك دراية بالمثل، وهذا يتطلب المطابقة الدائمة لها. لكن ذلك في الأساس حدث أعمق وأكثر خفاءً - فقدان الحال الوجداني الأساسي، انقطاع الضُرِّ والضرورة الأصليين-، وهو حدث رافقه فقدان الماهية الأصلية للـ *alétheia*.

وهكذا فإنَّ البدء ينطوي على الضرورة الحتمية لأن يتخلّى عن أصليته عندما يَسْطُ ذاته. وهذا ليس دليلاً ضدَّ عظمة البدء، بل هو دليلٌ عليها. فهل سيكون العظيم في وقت ما عظيمًا إذا لم يكن عليه أن يواجه خطر السقوط وأن يستسلم له تاريخيًا فيما بعد، لا شيءٍ إلّا لكي يبقى أكثر لمعانًا في تفرّده الأول؟ في البدء بقي التساؤل عن الكائن في ضياء الـ *alétheia* من حيث هي السمة الأساسية للكائن. إلّا أنّ الـ *alétheia* نفسها ظلّت بالضرورة من غير سؤال. لكن تحمّل موقف البدء بمعنى الـ *téchne* قاد إلى السقوط من البدء. وأصبح الكائن، بشيء من المُبالغة، خاضعًا للتمثّل³²³ الذي يجب أن يُصيّبه. الآن حدث أيضًا السؤال عن الـ *alétheia*، لكن من زاوية نظر الـ *téchne* فَحَسْبُ، والـ *alétheia* أصبحت صوابًا للتمثّل والتصرف.

39§ ضُرُّ غياب الضُرِّ. الحقيقةُ بصفتها صوابًا والفلسفةُ

(سؤال الحقيقة) من غير ضُرِّ وضرورة

منذ أن أصبحت الحقيقة صوابًا ومنذ أن أصبح تعيين ماهية الحقيقة هذا في تنوعاته المتعددة هو التعيين الوحيد الذي ظلَّ معروفًا والمرجعي، منذ ذاك الحين افتقدت الفلسفة ذلك الضُرِّ والضرورة اللذين هما أكثر أصلية [182] والمُتمنّين للبدء. وأصبحت الفلسفة، بعد أن كانت مُدَّةً مُعيَّنة خادمة اللاهوت، مُعتقة في ذلك المجال الحرّ لبسط القدرات البشرية التي تقوم على ذاتها والتي يبدع إنجازها ويرعى ويزرع ما يُسمّى منذ ذاك الحين «الثقافة». فالفلسفة بسط حرّ

لقدرة بشرية، لقدرة التفكير، ومن ثمّ قيمة للثقافة بين قيم أخرى. وقد أصبحت تدريجيًا ما يُجمَع في الزمن الجديد تحت مفهوم «عامل ثقافي»، وهو مفهوم يجب أن يسمع منه كلّ من له أذن للسمع ما يُحسَب وما يتعلّق بالأفاعيل بصفته ما يُعيّن مُسبقًا كون الإنسان وسط الكائن. وأخيرًا صارت الفلسفة، عندما كان على الثقافة أن تُصبح في القرن التاسع عشر خاضعة أكثر فأكثر للسياسة الثقافية، «طرافة»، أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، أصبحت ماهيّة الحقيقة في غُضون ذلك الأمر الأقل إثارة للسؤال ومن ثمّ الأقل أهمية. إنّ استمرار أساتذة في تدريس «الفلسفة» في كلّ البلدان الثقافية كما تُسمّى للغرب وللشرق في الجامعات والمدارس العليا ليس دليلًا ضد وضع الفلسفة وسؤال الحقيقة هاته، لأنّ ذلك لا يمسّ هذا الوضع البتّة.

ويوجد اليوم في كلّ مكان عدّد كافٍ من الحالمين والناس الحساسين الذين يأسفون على وضع الفلسفة هذا ويظهرون من ثمّ بمظهر المدافعين عن الروح المهدّدة. لكن ما يُريدونه ليس سوى أن تُصبح الفلسفة مرّة أخرى قيمة فلسفية أكثر تقديرًا. وهذا الجزع على الفلسفة ليس سوى إرادة الرجوع إلى اطمئنان ما كان إلى الآن، وهو إذا نظرنا إلى الأمور نظرة كليّة وجوهريّة أكثر إفسادًا من كلّ احتقار وإنكار للفلسفة. فهذا الجزع المُفكّر إلى الوراء يقود إلى التيه، إلى إغفال لحظة التاريخ الغربي.

فماذا يعني أن الفلسفة أصبحت طرافة وأنّ ماهيّة الحقيقة غير مسؤول عنها وأن السؤال عنها من ثمّ لا ضرورة له؟ يعني ذلك أن الفلسفة [183] تقوم في نهاية بدئها الأول، في الوضع الذي يوازي البدء - وإن كان أيضًا في وضع النهاية فقط. وقد كانت الفلسفة قديمًا الأكثر غرابة وندرة وتفردًا - والآن هي ذلك نفسه، لكن في صورة الطرافة فقط. وكانت الحقيقة قديمًا في بدء التفكير الغربي غير مسؤول عنها، قائمة خارج السؤال، لكن ذلك كان بمقتضى ضرّ وضرورة التساؤل الأقصيين عن الكائن - والآن ماهيّة الحقيقة هي أيضًا اللامسؤول عنه والأقل إثارة للسؤال، لكن ليس ذلك إلّا بصفته الأقل أهمية داخل عصر الغياب التام للسؤال في ما هو جوهري. وسؤال الحقيقة لا ضرورة

له. وهذه معرفة جوهرية لا تنفتح إلا لتمتّع حق. وهذه المعرفة، أخذ وضع الفلسفة بجذ، هي وحدها حاسمة. والجزع على الفلسفة بصفتها قيمة ثقافية يُمكن أن يظلّ بلا ضيرّ متروكًا لذاته.

فسؤال الحقيقة لا ضرورة له. وهذا يعني بعد التمتع الذي أنجزناه بشأن البدء: سؤال الحقيقة بلا ضررّ؛ الحال الوجداني الأساسي الذي ينبغي أن ينقل الإنسان مرةً أخرى بدئيًا إلى الكائن في كليته يظلّ غائبًا ويتأبّى.

لكن هل يغيب الضرّ - أو يُعدّ الإنسان الحالي مسحورًا سلفًا بالأفاعيل ومُنجرّفًا بمعيشاته بحيث إنه لم يبقَ في مُستوى الضرّ، إذا لم يكن الضرّ الجوهرى ماثارًا للشكوى التي لا يُمكن أن نرُمي إليها إلّا عن حسد، بل كان هو الأعظم؟

فماذا لو كان هذا الأمر، أننا بلا ضررّ، لو كان غياب الضرّ هذا هو ضررنا الذي لا يزال مُمتنعًا عنا؟ ضررّ غياب الضرّ؟

لكننا بهذا السؤال الذي لا يقول شيئًا بل ينبغي أن يكتّم كل شيء نأتي إلى موضع خطرنا الأكبر: إتنا، نحن أبناء الزمن الحاضر، نجعل هذا الضرّ حالما نذكره موضوعًا للثرثرة ونُقنع أنفسنا ونوهمها به بصفته «معيشًا»، من غير أن يضطّرنا أبدًا، فضلًا عن أن تُنجز ضرورته. ولكي نواجه هذا الخطر في [184] هذا الموضوع احتجنا إلى تمتّع في ضرورة بدء التفكير الغربي الذي نقوم في نهايته.

40§ هجران الكون للكائن من حيث هو الأساس المحتجب للحال

الوجداني الأساسي الذي لا يزال مُحتجبًا. اضطرار هذا الحال الوجداني الأساسي إلى ضرورة أخرى لتساؤل وبدء آخرين

نعرف الآن انطلاقًا من هذا التمتع الآتي: كان ذلك الضرّ الجوهرى الذي اضطرّ بصفته حالًا وجدانيًا أساسيًا إلى التساؤل البدئي ضرًا نابعا من الكائن في كليته ذاته، لأنه كان يجب أن يُعترف بالكائن في كائنيته وحفظه في حقيقته. وإذا كان الرهان عندنا ليس أقل من تهبيء الانتقال من نهاية البدء الأول إلى البدء الآخر، فإنّ الضرّ الذي يضطّرنا إلى هذه الضرورة يجب ألا

يأتي مرةً أخرى إلّا من الكائن في كليته، إذا أصبح موضع سؤال بالنظر إلى كونه.

لكن بذلك نقول أيضًا إنّه على أساس تحوّل ماهيّة الحقيقة إلى الصّواب فقط لم يُعدّ ولن يعودَ أبدًا موقفنا الأساسي نحن إزاء الكائن هو موقف البدء الأول، مع أنّه يبقى مُعيّنًا من قبله في حركة مُضادة. لهذا لن يُمكن أن يكون الحال الوجداني الأساسي هو تلك الدهشة التي بزغ فيها أوّل مرة الكائن بما هو كذلك بالنظر إلى كونه بِصفته الأكثر لاعتيًا. إنّ مدى ابتعادنا عن إمكان أن ينقلنا في زمن ما الحال الوجداني الأساسي للبدء إلى الكائن يسهل تقديره إذا عدّدنا كون الكائن الذي كان الأكثر إثارة للدهشة هو عندنا اليوم ومنذ قرون أكثر الأمور التلقائية تلقائية، الأكثر تداولًا الذي يعرفه كلّ شخص في كلّ حين. إذ مَنْ ذا الذي لا يعرف ماذا يقصد عندما يقول: الصّخرة تكون؛ السماء تكون غائمة؟

[185] إلّا أنّه ربّما يُعبّر عن ذاته في هذا الأمر شيء لا نُخمن بعد البتّة فحواه ومداه، هو أنّنا ننشغل بالكائن بِصفته موضوعًا لكلّ الأفعولية وللعيش ولا ننتبه خلال ذلك البتّة لكون الكائن. «الكُون» هو بفعل أنّه مفهوم من تلقاء نفسه مثل شيء منسي. فنسيان الكُون يُسيطر علينا، أو، وهو ما يعني الشيء نفسه، إنّ الفلسفة بِصفقتها تساؤلًا عن الكائن بما هو كذلك هي الآن بالضرورة طرافة. ونسيان الكُون يسود، أي هو يُعيّن علاقتنا بالكائن، بحيث يبقى الكائن ذاته، أن يكون وماذا يكون، بالنسبة إلينا بلا أهمية - تقريبًا كما لو أنّ الكائن قد هجره الكُون من غير أن ننتبه لذلك، وننتبه له على نحوٍ أقلّ كلّما أصبح الضجيج المُربك بشأن «الميتافيزيقا» و«الأنطولوجيا» أكبر. فالمرء لا يُريد بذلك سوى الرجوع إلى ما هو مألوف حتّى الآن، بدلًا من البناء في اتجاه المُستقبل حتّى من غير رؤيته.

الكائن يكون، لكن كُون الكائن وحقيقة «الكُون» وبذلك «كُون» الحقيقة مُمتنع عنه. الكائن يكون ومع ذلك يبقى مهجورًا من قبل «الكُون» ومتروكًا لذاته حتّى يكون بذلك مُجرّد موضوع للأفعولية. وكلّ الأهداف فيما وراء الإنسان والشعوب غابت، وقبل كلّ شيء غابت القوة المُبدعة لإبداع ما يُجاوزنا. فعصر هجران الكُون للكائن إلى أقصى مدى هو عصر الغياب التام لسؤال «الكُون».

لكن ماذا لو كان هجران الكون للكائن هذا حدثاً³²⁴ يأتي من الكائن في كليته، لكن بحيث إن هذا الحدث بالذات يكون مرثياً ومُجَرَّباً بأقل درجة، لأنه خفي ومُحتجب بأفضل شكل، ذلك بأن تُقدم كل أفعولية واليقين الذاتي لكل عيش يعرف ذاته قريباً جداً من الواقع والحياة بحيث لا نكاد نتصور قُرْباً أكثر منه؟ ماذا لو كان هجران الكون للكائن الأساس الأكثر خفاءً وأصليةً وماهيةً ما تعرّفه نيتشه أوّل مرة بِصفته «عدمية» وأوله انطلاقاً من الأخلاق، من [186] «المثال» على طريقة أفلاطون-شوبنهاور (Schopenhauer)، لكن لم يُدرکه بعدُ ميتافيزيقياً؟ (لم يُدرکه ميتافيزيقياً بمعنى: لم يُدرکه بعدُ انطلاقاً من الحدث الأساسي للتساؤل البدئي للسؤال الموجّه للفلسفة الغربية ومن ثمّ ليس بعدُ انطلاقاً ممّا يُشير مُسبقاً إلى مجال تخطي العدمية الحق البادئ من جديد). ماذا لو كان هجران الكون للكائن، أنّ الكائن لا يزال «يكون» وأنّ الكون وحقيقته يبقى مع ذلك مُمتنعاً عن الكائن ومن ثمّ عن الإنسان (لكن الامتناع نفسه بِصفته ماهيةً «للكون»)، ماذا لو كان هذا الحدث القادم من كلية الكائن هو الأساس المُحتجب للحال الوجداني الأساسي الذي لا يزال مُحتجباً والذي يضطرنا إلى ضرورة أخرى لتساؤل وبدء أصلي آخر؟ ماذا لو كان هجران الكون للكائن يُرافقه هذا الضّر الذي هو أنّ ماهية الحقيقة والسؤال عنها ليسا بعدُ ضرورة لنا؟ ماذا لو كان ضُر غياب الضّر، وتبعاً لسيطرته الخفية عصرُ الغياب التام للسؤال، يجدان أساسهما في هجران الكون للكائن؟

يجب أن نمرّ عبر هذا التمعّن لكي نترك التمعّن في البدء الأول يصير ما هو: الدفعة إلى الانتقال. لكن ربما يبين لنا هذا التمعّن بالذات، إذا أنجزناه مُدّة طويلة كافية وكُنّا قبل كل شيء مُجهّزين وعارفين على نحو كافٍ، كيفية كُونا لسنا بعدُ في مُستوى، بل أيضاً حتى أن ننتظر، أن نكون معنيين بالحال الوجداني الأساسي الذي ينتمي إلى ضُر غياب الضّر، إلى هجران الكون للكائن. ولن نصير أيضاً في مُستواه، ما دُمنا لم نتهياً له، بل اكتفيناه بالهرب إلى اعتقاد أنّ

التمعن الميتافيزيقي-التاريخي يشلّ الفعل ويُعرضه للخطر، في حين أنّه البدء الحق للمُقبل. فالتخمينات الكبيرة تأتي في التمعن وتبقى فيه. ولا شكّ في أنّنا بالتمعن نبلغ كلّ الازدواج الذي يخصّ انتقالاً³²⁵ تاريخياً: [187] أنّنا مدفوعون إلى مُقبل، لكننا لم نُصبح بعدُ قادرين على التقاط الدفعة على نحوٍ مُبدع وتحويلها إلى تشكيل المُقبل، أي تهيبء ذلك الذي بفضلّه فقط يبدأ بدءً، أي القفز إلى معرفة أُخرى.

§41 الضرورة المتروكة لنا: حمل الانفتاح بصفته انفتاحاً للاختفاء إلى أساسه - التساؤل عن ماهيّة الإنسان بصفته حارساً لحقيقة «الكون»

يعني هذا لسؤال الحقيقة أنّ تظلّ مُعالجتنا من غير نتيجة. وما زلنا دائماً ننتظر، لأننا نحسب بلا تعبٍ انطلاقاً من دائرة رؤية اليوم والأمس، أن يُقال لنا الآن ما ماهيّة الحقيقة. ننتظر ذلك بقدر أكبر لأنّ المُعالجة ابتدأت بإشارة نقدية إلى الانفتاح الذي يقوم أساساً للصواب، ذلك الانفتاح الذي نُعت بأنّه الأكثر جدارة بالسؤال.

ومُعالجتنا هي بلا شكّ بلا نتيجة ما دُمنا مُتغاضين عن كلّ ما قيل سابقاً ولا ننتظر إلّا تقديم المعلومة «الجديدة» عن ماهيّة الحقيقة ونُسجّل خلال ذلك أنّ انتظارنا لم يتحقّق.

لكن ماذا يحدث؟ كان عنوان المُناقشات «أساسيات في سؤال الحقيقة» - تمعن في تساؤل هذا السؤال. لكننا سُرعان ما تحرّكنا أكثر فأكثر ثم بعد ذلك حصرنا في تمعن تاريخي في بدء التفكير الغربي، في كفيّة لمعان ماهيّة الحقيقة هنا أوّل مرّة من حيث هي السمة الأساسية للكائن نفسه، في أيّ ضررٍ وأيّ حال وجداني أساسي اضطرّ إلى أيّ ضرورة للتساؤل. وأخيراً قفز التمعن إلى ضررنا نحن. أفقّز التمعن إلى هُناك في الختام فقط، أم كان مُوجّهاً إلينا دائماً وإلينا نحن أنفسنا فقط؟

[188] و«نتيجة» هذه النقاشات - إن أردنا أصلاً أن نتكلّم على ذلك - تكمن بالذات، إن كانت تكمن في شيء ما، في أن نتخلّى عن انتظار نظرية جديدة وأن نعرف ونتعلّم في البداية السؤال عن الأبعاد التاريخية والشروط الداخلية التي ينطوي عليها سؤال الحقيقة. ولأنّ سؤال الحقيقة هو السؤال التمهيدي للتفكير المُقبل، فإنّه هو نفسه يُعيّن مجال المعرفة المُقبلة ونوعها وحالها الوجداني. لهذا فإنّ الأمر الأول الذي يتعيّن علينا إنجازه هو أن نجعل أنفسنا قادرين على ألا نُدرج مناقشة سؤال الحقيقة مرّةً أخرى في المجالات المُعتادة للتعاليم والنظريات والأنساق القائمة إلى الآن.

ونتيجة هذه النقاشات «الأساسية» تكمن، إن كانت تكمن في شيء ما، في تحوّل اتجاه النظر، تحوّل المقاييس والمطالب - وهو تحوّل ليس في الوقت نفسه سوى قفز إلى داخل درب أكثر أصلية وبساطة لأحداث جوهرية لتاريخ التفكير الغربي، ذلك التاريخ الذي هو نحن أنفسنا. إنّنا إذا كابدنا هذا التحوّل في موقف تفكيرنا بفضل التمعّن التاريخي، فعندئذٍ فقط سوف نُخمّن في لحظة مواتية أنّ الحديث كان سلفاً في نقاشاتنا عن الماهيّة الأخرى للحقيقة، بل ربّما عن هذه الماهيّة الأخرى فقط. فلو لم نكن قد نفذنا إلى هُناك، لما استطعنا معرفة شيء عن البدء الأول، الذي في الحال الأقصى لا يبعث على معرفته إلّا من هو أكثر ابتعاداً عن مثيله، أي هُنا الآخر تماماً.

ولا شكّ في أنّ ذلك كان مُجرّد إشارة إلى أنّه يقوم في أساس التعيين الساري منذ أمد طويل لماهيّة الحقيقة بصفتها صواباً للقضية أمر غير مؤسّس: انفتاح الكائن. ولا شكّ في أنّ ذلك كان مُجرّد إيماء إلى الـ *alétheia*، لاخفاء الكائن الذي يقول عن ماهيّة الحقيقة، كما تبين، أقلّ ممّا يقوله عن ماهيّة الكائن. لكن كيف يُمكن ألاّ يكمن في الـ *alétheia* صدّى مُسبق لذلك الانفتاح من غير أن يكونا الشيء نفسه؟ فالانفتاح الذي نعيه لا يُمكن أن يبقى مُجرّباً بصفته سِمَةً [189] للكائن المُنتصب أمامنا وحولنا؛ فضلاً عن أنّ التجربة الفريدة من نوعها لليونان تبقى مُمتنعة علينا بصفتها أساساً مُمكننا لتاريخنا المُقبل، وذلك بالذات بفعل التاريخ الذي يفصلنا عن اليونان.

لكن ربّما يكون آخرُ متروكًا لنا بِصفته ضرورةً: حمل الانفتاح نفسه في ما يوصفه «يحدث» وكيف «يحدث» إلى أساسه. هكذا لن يعود الانفتاح السّمة الأساسية للـ *phûsis* المُتقبّلة في الاعتراف البسيط، التي أتاحت للـ *téchne* إمكان إدراك الكائن بما هو كذلك. وليس الانفتاح أيضًا شرط إمكان صواب القضية وحسب. إنّه لا يظهر بِصفته ذلك الشرط إلّا في البداية وسطحيًا في دائرة رؤية التراجع النقدي انطلاقًا من الصّواب. لكن هذا، حسب ما جرّناه في ضرورة سؤال الحقيقة، ليس هو المدخل الأصلي إلى ماهيّة الحقيقة. هذا المدخل يجب أن يأتي من الضّرّ، ضَرّنا - من هجران الكون³²⁶ للكائن - بأن نأخذ مأخذ الجد أن الكون ينسحب من الكائن بحيث ينحدر الكائن إلى مُجرّد موضوع للأفعولية والعيش. لكن ماذا لو كان هذا الانسحاب ينتمي هو نفسه إلى ماهيّة «الكون»؟ ماذا لو كانت حقيقة الميتافيزيقا الغربية برمتها التي لم تعرفها بعدُ والتي لا يُمكن أبدًا أن تُجرّبها وتُصرّح بها هي أن «الكون» هو في ماهيته التخفيّ؟ ماذا لو كان الانفتاح هو أولًا الانفراج³²⁷ وسط الكائن، ذلك الانفراج الذي ينبغي أن يتجلّى فيه تخفيّ «الكون»؟ ومهما كانت «الإجابة» عن هذه الأسئلة، فإنّ السؤال عن الحقيقة ليس سؤالًا يُمكن أن نحسمه انطلاقًا منا وباتجاهنا بِصفتنا مُلاحظين غير مُشاركين. بل إنّه ذلك السؤال الذي سينكشف ذات يوم بِصفته السؤال عمّن نكون نحن أنفسنا.

قلنا في الفتح الارتدادي لبدا التفكير الغربي إنّ الإنسان عُيّن³²⁸ بدئيًا بِصفته حارسًا [190] للاخفاء الكائن. وعند مُغادرة البدء أصبح الإنسان حيوانًا عاقلًا *animal rationale*. وعند الانتقال من النهاية الأولى للتفكير الغربي إلى بدئه الآخر سوف يجب في ضرورة أعلى مع إنجاز سؤال الحقيقة أن نسأل من نحن. فسيرشد هذا السؤال إلى اتجاه إمكان ألا يكون الإنسان حافظًا للكائن اللامُخفيّ فحسب، بل أن يكون حارسًا لانفتاح «الكون». فإذا عَرَفْنَا أننا لا نعرف بعدُ من

. Seins-Verlassenheit 326

. Lichtung 327

. be-stimmt, عُيّن من طريق ضبطه وجدانيًا. 328

نحن فعندئذٍ فقط نُؤسس الأساس الوحيد الذي يستطيع أن يُسرَّح انطلاقاً من ذاته مُستقبل كينونة جوهرية، بسيطة للإنسان التاريخي.

وهذا الأساس هو ماهية الحقيقة. وهذه الماهية يجب تهيئتها تفكيرياً في الانتقال إلى البدء الآخر. وستكون مُستقبلاً علاقة القوى التي تؤسس في البداية الحقيقة، قوة الشعر - ومن ثمَّ قوة الفن بعامة - وقوة التفكير، مُختلفة عن البدء الأول. وليس الشعر هو الأول، بل في الانتقال يجب أن يكون التفكير هو مُمهّد الطريق. لكن الفن سيكون مُستقبلاً - أو لن يكون البتّة - هو وضع الحقيقة في الأثر - تأسيساً جوهرياً لماهية الحقيقة. وبحسب هذا المقياس الأعلى يجب قياس ذلك الذي سيظهر بصفته فناً - بصفته طريقاً لجعل الحقيقة تصير كائنة في ذلك الكائن الذي يأسر، من حيث هو أثر، الإنسان إلى صميمية الكون، بأن يجذبه انطلاقاً من مصباح اللامُحتجب وبذلك يطبعه وجدانياً ويُعيّنه حارساً لحقيقة «الكون».

ملحق [191]

[193] سؤال الحقيقة

- I. أساسيات في سؤال الحقيقة.
- II. القفز المُستبق إلى «حدوث» الحقيقة.
- III. التذكير باللمعان الأول لماهية الحقيقة، للـ *alétheia* (اللاخفاء) بصفتها سمةً أساسية للكائن. (تاريخ اللمعان والانطفاء من أنكسيماندر إلى أرسطو).
- IV. السؤال عن الحقيقة بصفتها بسطًا «لحدوث»³²⁹ «الكُون» الذي يجعل انفراج وسط الكائن يحدث³³⁰.
- V. السؤال عن الحقيقة بصفتها تأسيسًا «للكينونة».
- VI. «حدوث» الحقيقة بصفتها حقيقة «للكُون» في الهوة³³¹.
- VII. الهوة بصفتها مجالًا زمنيًا مكانيًا³³².
- (المكان والزمان في تأويلهما إلى الآن الذي عيّنهُ من قبل الميتافيزيقا وسؤالها الموجّه).
- VIII. الهوة والتزاع. («الكينونة»: الأرض والعالم).
- IX. الحقيقة وسترها³³³ في الكائن بصفتها إعادةً للكائن إلى «الكُون».
- X. «الحدوث» الكامل للحقيقة وإدماج الصّواب.

329 Wesung؛ نذكر بأننا نُترجم هذه الكلمة بـ «حدوث» مع وضعها بين مُزدوجتين تمييزًا لها من المعنى المُعتاد للحدوث، وستعمل هايدغر هذه الصيغة بدلًا من *das Wesen*، حتى يُشير على نحوٍ لا لبس فيه إلى طابع الفعل والحدوث.

330 *sich er-eignet*؛ يجب فهم هذا الفعل انطلاقًا من كلمة *das Ereignis* بصفتها كلمةً أساسية في تفكير هايدغر المتأخر.

331 Abgrund.

332 Zeit-Spiel-Raum.

333 Bergung؛ عندما ينشئ الإنسان حقيقة الكون في الكائن فإنه يسترها، يجعلها مُحْتَضنة في الكائن ومن ثمَّ يحفظها ويحميها.

نظرة مُسبقة إلى السّياق الذي تنتمي إليه مُعالجة النّقطة I :

في النّقطة I. يُمكن دائمًا السّكوت عن «الكينونة» فقط، إذ فيها بِصفتها ما أحدثه³³⁴ «الكَون» يتأسّس أساس الحقيقة، بحيث إنّه يصير هوة³³⁵.

لكن «الكينونة» لا يُمكن هُنا حتى أن تُذكر، لأنّها ستؤوّل حالاً بِصفتها موضوعاً ولأنّ تعيين ماهيّة الحقيقة يُمكن أن يُحطّ إلى مُجرّد نظرية «جديدة». فسُنحاول [194]، بدلاً من ذلك، أن نجعل ضرورة سؤال الحقيقة مرئية انطلاقاً من الغياب الضروري للسؤال عنها في البدء الأول. لكن هذا سيقود إلى السؤال عن الضّر البدئي وحاله الوجداني الأساسي. إلّا أن كلّ ذلك لا يُمكن أن يُقال إلّا إذا عينا سلفاً ودائمًا «الكينونة» من حيث هي تأسيس للانفراج من أجل الاختفاء.

لكن كلّ ذلك يظلّ قابلاً لأنّ يُساء فهمه كما لو كان الأمر يتعلّق بمعيشات. فالتمعن المُفكّر في ماهيّة الحقيقة بِصفتها انفراجاً «للكَون» يُمكن - لكن يجب أيضاً في البداية - تهيئته فقط.

ولا يُمكن أن يُنجز الانقلاب إلّا بفضل فن يَضطرّ إليه الإله الأبعد، إنّ كان صحيحاً أن الفن هو: وضع الحقيقة في الأثر.

[195] من المشروع الأول

I. أساسيات في سؤال الحقيقة

1. اضطراب ضرر هجران الكون في الرهبة بصفتها حالاً وجدانياً أساسياً للبدء الآخر

يتحول الأمر إلى مجرد فضول داخل كل ما هو في المتناول. وما زالت الفلسفة «تزاوّل»، لأنها، كما يُزعم، كانت تنتمي سابقاً إلى القيم الثقافية ولأنّ العناية بـ «الثقافة» تمنع الهمجية كما يُعتقد. والمعرفة والصمود المُتسائلان بدئياً أمام المُختفي أصبحا تحكّماً في الكلّ، لأنّ الكلّ أصبح مفهوماً من تلقاء نفسه. وتحول ذلك الضياء الأول إلى الدهشة وهو الذي لم يكن يعرف سوى ما هو مُظلم إلى شفافية مُتوسطة³³⁶ تسم كل معرفة وقدرة على كل شيء ويُمكن أيّ شخص أن يتوفر عليها ويُحققها.

والكائن يكون: ما عاد هذا الأمر يستحقّ أيّ سؤال، ولا أي كلام. فقولنا عن الكائن ما هو، أي إنّه كائن، يعني أنّه لا يقول شيئاً. وما يعنيه «الكون»³³⁷ يعلمه كل شخص، ولا سيّما أنّه تعيين كل شيء أكثر «كلية» و فراغاً. وفي قفر اللامبالاة هذا ضاع ما أثار بدئياً الدهشة القصوى - وإذا كان التعامل الفلسفي ما فتئ يزاوّل في بعض المواضع بنشاط، فهذا ليس دليلاً ضد هذا الضياع، بل هو شهادة عليه.

والقليلون فقط ظلّوا في مسار تاريخ نزاع سيطرة البدء يقظين ويُخمنون ما يحدث هنا. وإذا كانوا لا يزالون يُضطرون إلى التساؤل، فإنّ الضرّ الذي يضطرهم يجب أن يتغيّر في شكل اضطرابه، لكن يجب أيضاً أن يبقى أكثر لاتعياً، لأنّ فرادة الدهشة الأولى ضاعت ولأنّ السؤال والتفكير الذي ترسخ في غضون ذلك

336 durchschnittlich : متوسط، بمعنى مألوف وشائع، أي غير أصيل.

337 "Sein"، المزدوجتان أصليتان في النص.

بصفته تقليدًا يفرض ذاته مُتدخلًا بينهم وبين البدء. فأَيّ [196] ضُرّ اضطرّ كانط إلى «النقد»، وأي ضُرّ اضطرّ هيغل إلى نسق العلم المُطلق؟ فبعد التخلّي عن هذا التساؤل أيضًا وترك كل شيء للتجربة القائمة على الحساب، وبعد أن لمع ببطء وفي بعض الأحيان غيابٌ خطير لهدف كلّ الكائن ومعناه، وعندما أُقْدِم، انطلاقًا من الاعتراف بفقدان الهدف (نيتشه)³³⁸، على مُحاولَة تفكير يجمع كلّ عظيم مُفكّر فيه إلى الآن، عندئذ فقط أصبح واضحًا أنّ البدء قد صار نهاية وأنّ الضّرّ يجب أن يصير آخر وأنّ اضطراره يجب أن يصير آخر - على أساس أنّ البدء الآخر ينبغي أن يكون.

ولم يظهر الضّرّ الآخر إلّا بعد نيتشه وبمعنى ما بفضله هو كذلك (ذلك بأنّه بصفته نهاية حقًا هو في الوقت نفسه انتقال)، وذلك أيضًا، كما هو شأن البدء الأول، بالنسبة إلى القليلين والنادرين فقط الذين قُيِّضت لهم القدرة على التساؤل وعلى الأُفول في الانتقال.

والضّرّ الآخر وضّرنا - إنّ جاز أن نقول ذلك - يتميّزان بأنّهما لا يُجربان بصفتهما ضّرًا. فالكل أصبح قابلاً للحساب وبهذا الشكل مفهومًا. ولم تُعدّ هناك حواجز أمام السيطرة على الكائن، بل يكفي أن تكون الإرادة قوية وثابتة بما فيه الكفاية. إنّ شفافية ما هو مفهوم من تلقاء نفسه دائمًا والذي لا خلفية له تمنح ضياءً يخطف بصر عين المعرفة إلى درجة العمى.

والتساؤل الذي كان في السابق ولوجًا بدنيًا إلى المجال المُنتفح للمُختفي وكبرياء الصمود في ما هو جدير بالسؤال، أصبح غرضة لشبهة الضعف واللايقين. والتساؤل علامة على العجز عن الفعل والتأثير. لكن من يعرف ويُجرب هذا الوضع الذي تزداد حدّته في صُور مُختلفة منذ عقود يتعلّم أنّ الكائن يُعدّ الآن كائنًا، على نحوٍ طبيعي جدًّا، كما لو أنّ «الكَوْن» وحقيقة «الكَوْن» لا شيء. والكائن يفرض نفسه كائنًا وهو مع ذلك قد هجره «الكَوْن». وهذا الضّرّ الذي

فضلاً عن ذلك لا [197] يُعرف بِصفته ضُراً يَضطر في حال وجداني أساسي هو الرهبة³³⁹. ولم يُعَدَّ مُمكنًا أن تتجلى أعجوبة الكائن: أنه كائن. فهذا قد أصبح منذ زمن طويل مفهوماً من تِلْقاء نفسه. لكن بالأحرى تَنْفُتِح هُوَّةُ أن الكائن لا يزال يُمكن أن يُعَدَّ كائناً، وفي الظاهر أقرب إلى الواقع من أي وقت مضى، وأنَّ الكَوْن وحقيقة «الكَوْن» منسيان.

وفي الدهشة، الحال الوجداني الأساسي للبدء الأول، أتى الكائن أوّل مرة إلى القيام في شكله. وفي الرهبة، الحال الوجداني الأساسي للبدء الآخر، ينكشف خَلْف كلّ تقدّم وتحكّم في الكائن الفراغ الغامض المُتمثل في غياب الأهداف وتجنّب القرارات الأولى والأخيرة.

2. السُّؤال عن ماهيّة الحقيقي بِصفته ضرورةً نابعة من الضّرّ الأقصى لهجران الكَوْن

لكن سيكون تصوّرنا لهذين الحالين الوجدانيين الأساسيين سطحيّاً لو أردنا أن نرى في الدهشة مُجرّد الرغبة المُلتَهبة والتهليل وأنّ نبحت عن الرهبة في مجال نفوذ الاشتمزاز والغم وفي اليأس. وكما أنّ الدهشة تحمل في ذاتها نوعها من الذهول³⁴⁰، تنطوي الرهبة على كَيْفِيَّتِها لاستعادة الهدوء، للصمود الهادئ وللدّهش³⁴¹ الجديد. والتساؤل الآخر تماماً الذي يَضطر إليه الحال الوجداني الأساسي للرّهبة يتمّ في مدى عدم كون هجران الكَوْن وكون الكائن يُمكن أن يكون مع بقاء حقيقة «الكَوْن» منسية، مدى عدم كَوْن هذا الأمر الذي لا قرار له ينتمي إلى الكائن نفسه، مدى عدم أنّ الأوان الآن بالذات، بعد تحمّل هذه التجربة مع الكائن، قد آن، أي الأوان الذي يجب فيه إعادة طرح السُّؤال عن الكائن لكن على نحوٍ آخر تماماً. هذا التساؤل الآخر يُعَيّن عصر بدءٍ آخر. ولم

Er-schrecken.

339

das Schrecken.

340

341 das Staunen؛ راجع الهامش 285.

يَعُدُّ مُمَكَّنًا لهذا التساؤل الآخر، شأنه شأن الأمر، إن جاز القول، في النهار اللامع الأول [198] للكائن، أن يتجه إلى هذا لكي يسأل بالنظر إليه ما معنى أنه كائن. وينبع التساؤل الآخر من الرهبة بإزاء أنَّ الكائن بلا أساس: أنه لم يؤسَّس له أساس، بل أن يُعَدَّ هذا التأسيس نافلاً. وهذه الرهبة ستدرك أننا لا نزال نُطالب بالحققيقي وبالحقائق من غير أن نعرف أحد ويسأل: ما الحقيقة وكيف تنتمي إلى الكائن بما هو كذلك. لكن هذا لا يُمكن أن يُسأل ويُحسم إلّا عندما لا يقع الكائن بِصِفته كائنًا طي النسيان بالنظر إلى كونه. أمّا عندما يُصبح الكائن بِصِفته كائنًا مفهومًا من تلقاء نفسه (ويكون من ثَمَّ سؤال الكون مُجرّد موضوع لانشغال «الأنطولوجيا» بِصِفتها فرعًا دراسيًا راسخًا)، فإنَّ السُّؤال عن كَيْفِيَّةِ إتيان الكائن بِصِفتها كائنًا إلى المجال المفتوح وعن ماهيَّة هذا الانفتاح وكَيْفِيَّةِ «حدوثه» هو نفسه حتى يُصِيبَ التمثيلُ المألوف الكائنَ المُتَجَلِّي، هذا السُّؤال يظلّ غائبًا. وغياب السُّؤال عن ماهيَّة الحقيقي يُصبح أقوى دعامةً لتلقائية الكائن³⁴². وفي غياب سؤال الحقيقة يهدأ هجران الكون بلا تجربة ما يوقر له هدوء التلقائية.

لكن إذا كان هجران الكون هو الضَّرُّ الأقصى الذي ينفتح في الرهبة من حيث هو يَضْطَرُّ، فإنَّ السُّؤال عن ماهيَّة الحقيقي، عن الحقيقة، ينكشف بِصِفته ضرورة هذا الضَّرُّ، بِصِفته الأول الذي يجعل تخطي هجران الكون، بل قبل ذلك تجربته بحقٍّ أمرًا لا مناص منه. فالحقيقة نفسها - «حدوثها»³⁴³ - هي الحقيقي الأول والأعلى الذي فيه فقط تجد «الحقائق» الأخرى، ومن ثَمَّ الصَّلَةُ المؤسَّسة بالكائن نفسها، أساسها.

وإذا كنّا نطرح سؤال الحقيقة إذن، فإنَّ الدافع إليه لا يأتي من نزوع تافه وعرضي إلى نقد المفهوم الموروث للحقيقة وإصلاحه، بل إنَّ ما يَضْطَرُّنا هو ضُرُّ العصر نفسه الأكثرُ خفاءً ومن ثَمَّ الأعْمَقُ.

342 Selbstverständlichkeit des Seienden: تلقائية الكائن؛ والمقصود أنَّ الكائن أصبح مفهومًا من تلقاء نفسه من غير حاجة إلى أن نسأل عنه.

[199] 3. سؤال الحقيقة وسؤال الكون

أ) بسط سؤال الحقيقة بصفته تمتعاً في البدء الأول. إعادة فتح البدء الأول من أجل البدء الآخر

كذلك، إذا كان بسط سؤال الحقيقة يدخلنا إلى تاريخ الحقيقة، فذلك لا يحدث انطلاقاً من اهتمام تاريخي يُريد أن يصل إلى معلومات عن كيفية كَوْن الأمر سالفًا وكيفية نشوء الحالي منه، بل إنَّ ضَرْ هِجران الكَوْن هو ضَرْ أنه لم يَعُدْ مُمكنًا التمكن من البدء الأول. وهذا البدء الأول ليس أمرًا ماضيًا، بل إنه في صورة نهاية التاريخ الذي انحدر عنه أكثرُ حضورًا وإلحاحًا من أي وقت مضى، وإنَّ كان أيضًا أكثر خفاءً. وإذا كان الضَّرُّ الأعْمَقُ لهِجران الكَوْن في هذا العصر هو الذي يَضْطَرُّ إلى سؤال الحقيقة، فإنه يجب بإزاء ذلك أن يُظهر تساؤل هذا السؤال هذا الضَّرُّ وأنَّ يُقدِّم إسهامًا أوَّلَ لتجاوزه: ألا يبقى هذا الضَّرُّ في أقصاه كضَرْ لغياب الضَّرِّ، الذي في صورته تشيع أكثر الأمور إثارة للانقباض -أي في مظهر ما هو مفهوم من تلقاء نفسه-. لكن بذلك يُصبح فتح الضَّرِّ الذي لا يزال «يحدث»³⁴⁴ فيه البدء في صورة لاماهيته³⁴⁵ تمتعًا في البدء الأول. ويجب أن يُبين هذا التمتع أنَّ البدء في فرادته لا يُمكن أبدًا أن يتكرَّر بمعنى مُجرَّد مُحاكاة، وأنه من جهة أخرى مع ذلك الأمر الوحيد الذي يظلَّ قابلاً للتكرار بمعنى إعادة فتح ذلك الذي يجب أن يبتدئ منه الحوار، إذا كان ينبغي مرَّةً أخرى أن يصير بدءً، ومن ثَمَّ البدء الآخر، تاريخيًا. وليس البدء الآخر انفصالًا عن الأول وتاريخه - كما لو كان يُمكن أن يُلقَى بما كان³⁴⁶ وراءه -، بل إنه يتعلَّق جوهريًا، من حيث هو البدء الآخر، بالبدء الواحد الأول. لكن ذلك بحيث إنه في البدء الآخر يُجرَّب البدء الأول بكيفية أكثر أصلية ويُعاد إلى عظمتة

بعد أن حُرِّف بفعل سيطرة ما [200] أتى بعده، ما يقتات منه وفي الوقت نفسه سقط منه، إلى ذلك «البدائي» الذي لم يستطع أن يبلغ سموّ تطوّر اللاحق وتقدّمه.

لكن كما أنّ لضرّ البدء الأول شكله الخاص ومن ثمّ حاله الوجداني الأساسي الدهشة الذي يضطرّ ومن ثمّ سؤاله البدئي والباقي الذي يسأل عن الكائن - ما هو -، فإنّ ضرّ البدء الآخر له شكل هجران الكون الذي تُناسبه الرهبة بصفتها حالاً وجدانياً أساسياً. وتبعاً لذلك فإنّ السؤال البدئي هو أيضاً في البدء الآخر سؤال آخر: السؤال عن «حدوث» الحقيقة - سؤال الحقيقة.

ب) سؤال الحقيقة بصفته سؤالاً مُمهّداً³⁴⁷ للسؤال الأساسي عن «الكون»

لكن الحقيقة هي حقيقة «الكون»، ولهذا فإنّ سؤال الحقيقة هو في العمق السؤال المُمهّد للسؤال الأساسي³⁴⁸ عن «الكون» - السؤال الحق عن الكون بالقياس إلى السؤال القائم إلى الآن عن الكائن بصفته سؤالاً مُوجّهاً³⁴⁹ في تاريخ البدء الأول (قارن البسط الأول لهذا السؤال في «الكينونة والزمان». السؤال عن «معنى» الكون. «المعنى» = مجال المشروع³⁵⁰ - المجال المفتوح وأساس «الكون» نفسه و«حدوثه». أمّا عندما يقول نيتشه مثلاً إنّنا يجب أولاً أن نعرف ما «الكون»³⁵¹، فإنّه يعني هنا بالذات الكائن ويظل ضحية الخلط الذي لا يزال مُعتاداً إلى الآن بين الكائن والكون. لكن أساس هذا التّيه لا يكمن في عدم طرح السؤال الأساسي فقط، بل يكمن أيضاً في عدم بسط السؤال الموجّه، الذي عُمّر قرونًا، في صيغة تساؤله ومن ثمّ عدم معرفته في شروطه الخاصة).

347 Vorfrage : سؤال تمهيدي، مهّد.

348 Grundfrage : سؤال أساسي.

349 Leitfrage : سؤال موجّه.

der Entwurfsbereich.

350

351 "Sein"، المُزدوجتان أصليتان في النص.

وينبغي أن توضّح هذه التأمّلات الأساسية في سؤال الحقيقة وضرورته بماذا يتعلق الأمر. وينبغي أن يكون أيضًا قد اتّضح على هامش ذلك أن سؤال الحقيقة لم يُعدّ «مُشكلة» تنتمي إلى «المنطق». [201] فكلّ ميادين التساؤل المُتصلّب ومن ثمّ الظاهري فقط هي بلا ضُرّ وضرورة. وبالجُملة تَظهر كلُّ المُحاولات القادمة من الخارج الرامية إلى تسويغ علم جديد مُسطّحةً وعلى قدر كبير من التقليديّة، وإن غضضنا الطرف عن أنّ السُّؤال عن الحقيقة لا يُمكن أبدًا تسويغه على نحو كافٍ انطلاقًا من العلم، لأنّ كلّ علم، ولا سيّما العلم الحديث، ضرب مُشتق لمعرفة مُعيّنة سبق أن حسمت بشأن الماهيّة والنوع للحقيقة المرجعية (بِصفتها يقينًا) بالنسبة إليها.

II. القفز المُستبق إلى «حدوث» الحقيقة

4. السُّؤال عن «حدوث» الحقيقة بِصفته سؤالاً مُؤسّسًا للتاريخ أصلًا

سؤال الحقيقة كما شرحناه آنفًا ينبع من الضّرّ الأكثر صميمية لتاريخنا، وهو ضرورة تأسيس التاريخ التي هي أكثر واقعية. ولا يُمثّل التاريخ لنا جمعًا لوقائع اليوم العُُمومية ولا يُمثّل أيضًا ماضي هذه الحوادث. فكلّ ذلك ينتمي إلى التاريخ ومع ذلك لا يمس أبدًا ماهيته. فالتاريخ³⁵² هو ذلك الحوادث³⁵³ الذي يُصبح فيه الكائن أكثر كونًا من خلال الإنسان. وينتمي على نحو صميمي إلى هذا الحوادث خروج الكائن بما هو كذلك إلى مجال مفتوح يتطلّب هو أيضًا تأسيسًا وسترًا³⁵⁴ في الكائن. لكن حدث افتتاح الكائن هذا هو «حدوث» الحقيقة نفسه. إذ تُتاح الحقيقة إذا تبعناها إلى أصلها وفكرنا فيها باتجاه مُستقبلها على التاريخ الأطول، لأنّ التاريخ يبتدئ وينتهي معها، مع نوع «حدوثها». لهذا فالسُّؤال عن «حدوث»

352 Geschichte : التاريخ.

353 das Geschehen : الحدث.

الحقيقة هو السؤال التاريخي أصليًا، السؤال المؤسس للتاريخ، ولهذا يختلف أيضًا تاريخيًا بحسب اللحظة التاريخية.

[202] إننا نفهم أو، بتعبير أكثر حذرًا، نُخَمِّن لحظتنا التاريخية بِصفتها لحظة تهيء البدء الآخر. لكن هذا الأخير يُمكن أيضًا - لأنَّ كلَّ بدءٍ يتطلَّب بأقصى درجة قرارًا - أن يكون النهاية النهائية. ولو لم يكن هذا الإمكان قائمًا، لفقد البدء وتهيئته كلَّ حدَّة وفراة. والسؤال عن ماهيَّة الحقيقي هو، بِصفته سؤالًا بدئيًا للبدء الآخر، آخر بالنسبة إلى تعيين ماهيَّة الحقيقي الذي لم يُمكن أن يوضع في البدء الأول بدئيًا، بل لاحقًا.

ويبدو ظاهريًا أنَّ تعيين الماهيَّة هو في كلِّ مرة اعتباطي، ولا يُمكن حسابه انطلاقًا من مُعطى سابق، لأنَّ تعيُّن الماهيَّة هو ما يجعلنا نتعرَّف معطى سابقًا بِصفته هذا وليس ذاك. وإذا لم يكن يتعيَّن أن تتمثَّل الماهيَّة بِصفتها مائيَّة (idéa) فحسب، بل يتعيَّن أن نُجرب «الحدوث»، أكثر الوحدات أصلية للمائيَّة³⁵⁵ والكيفية³⁵⁶، فإنَّ هذا لا يعني أنَّه سَتُمَثَّلُ الآن، زيادةً على المائيَّة، الكيفية أيضًا. ونحن نتحدَّث هنا عن تجربة «الحدوث» ونعني بذلك الدخول³⁵⁷ العارف -الإرادي-المطبوع وجدانيًا إلى «الحدوث» لكي نقوم فيه ونتحمَّله.

5. بيان³⁵⁸ «حدوث» الحقيقة عبر التمعُّن النقدي والتذكير التاريخي

أ) تهيء القفز من خلال تأمين التأهب ورسم اتجاه القفز. الصَّواب بِصفته مُنطلقًا للتأهب، الانفتاح بِصفته اتجاهًا للقفز

لكن إذا كان تمثَّل³⁵⁹ الماهيَّة (idéa) لا يُمكن أن يتخلَّص من مظهر أنَّه اعتباطي وبلا أساس، ومع ذلك يُنجز دائمًا من جهةٍ أخرى بلا أي غرابة، فإنَّ

355 Was-sein : المائيَّة، ما يكون شيء ما.

356 Wie-sein : الكيفية، كيف يكون شيء ما.

357 Einfahren.

358 Anzeige.

359 Vor-stellen ، راجع الهامش 50.

هذا الانشطار يصح على نحوٍ أكبر جدًّا بالنسبة إلى الدخول³⁶⁰ إلى «الحدوث» الذي يتعيّن إنجازُه الآن. [203] فالمدخل إلى الماهيّة هو دائميًا غير مُتوسّط، وخلاق، ونابع بحرية. لهذا نتحدّث عن قفز، بل عن قفز مُستبق³⁶¹ إلى «حدوث» الحقيقة. في البداية لا شكّ في أنّ هذه التسمية لا تُنجز شيئًا كبيرًا لتوضيح نهجنا أو حتّى تسويغِه. لكنّها تُبيّن أنّ هذا النهج يجب أن يُنجزه كل مرة صراحةً كل واحد هو بنفسه. ومن لا يقفز هذا القفز لن يُجرب أبدًا ما يفتح بفضلِه. لكن الحديث عن القفز يجب أن يُبيّن في الوقت نفسه أنّ التهييء هنا مُمكن وضروري: تأمين التأهب للقفز ورسم اتجاه القفز.

والسؤال عن الحقيقة الذي يُمكن أن نظرحه ويجب أن نظرحه لم يعد قائمًا في البدء الأول، بل يوجد خلفه تقليد غني انتقل إلى تصوّر مفهوم تلقائيًا للحقيقة بصفتها صوابًا. ونحن نعرف سلفًا، وعلى أي حال نعتقد أنّنا نعرف، ما الحقيقة. بذلك نتوفّر على مُنطلق للتأهب للقفز إلى ماهيّة الحقيقة التي هي أكثر أصلية. وقد أوضحنا في الشرح الأول بأي معنى يصح ذلك. فالتعمّن في ماهيّة الصواب وما يُريد أن يكون في الواقع قادنا إلى ذلك الذي يجعله مُمكنًا ويُمثّل أساس جعله مُمكنًا. ولكي يتمكّن التمثّل من أن يُصيب الكائن بصفته مرجعيًا، يجب أن يتبدّى الكائن قبل التصويب نحوه ولأجل هذا التصويب ومن ثمّ أن يقوم سلفًا في المجال المفتوح. ويجب أيضًا أن يقوم مُنفتحًا طريق الارتباط بالكائن نفسه، هذا الطريق الذي يتحرّك فيه ويمكن فيه التمثّل المُصيب والصائب. أخيرًا وقبل كلّ شيء يجب أيضًا أن يقوم مُنفتحًا ذلك الذي يُنجز التمثّل³⁶² حتّى يتمثّل هو نفسه المُتمثّل³⁶³، حتّى يجعل الكائن المُتجلّي يتبدّى باتجاهه. والصواب هو ميزة لإصابة...، وهذه يجب أن يكون من المُمكن أن تتحرّك في مجال مفتوح،

Einfahren.

360

Vor-sprung.

361

Vor-stellen.

362

das Vor-gestellte.

363

ولا سيّما في ذلك المجال المفتوح الذي يجب أن يفتح فيه ما يُصيّبه التمثّل، والمُتمثّل نفسه، [204] الذي يتمثّل³⁶⁴ الموضوع. هذا المجال المفتوح وانفتاحه هما أساس إمكان صواب التمثّل. فإذا اتخذنا إذن لسؤالنا عن الحقيقة التعيّن الشائع للحقيقة بصفاتها صواباً مُنطلقاً للتأهب للقفز، فإننا نستمد من هنا في الوقت نفسه توجيهاً إلى اتّجاه القفز. ويتعيّن أن نقفز إلى هذا المجال المفتوح نفسه وإلى انفتاحه. و«حدوث»³⁶⁵ هذا الانفتاح يجب أن يكون هو ماهيّة³⁶⁶ الحقيقة، وإن بدا لنا ذلك الآن بلا تعيين وبلا بسط.

(ب) تجربة الانفتاح في البدء الأول بصفته لاخفاء (alétheia). عدم السؤال عن اللاخفاء ومهمة تجربة ماهيته على نحو أكثر أصلية انطلاقاً من ضرنا

منطلق تساؤلنا الأكثر أصلية هو تعيين الحقيقة بصفاتها صواباً. لكننا نعرف أن هذا التعيين نفسه قديم، فقد بُلغ في الفلسفة اليونانية - لدى أفلاطون وبخاصة لدى أرسطو. لكن إذا كان أساس الصواب في ذاته هو ذلك الانفتاح وكان، إن جاز التعبير، صداه في داخله ومن ثمّ لا يُمكن فهمه من غير النظر إلى الانفتاح، أفلا يجب إذن عند إرساء تعيين الحقيقة ذاك صواباً أن تكون تجربة ذلك الانفتاح قد جُرِّبَتْ؟ هكذا هو الأمر بالفعل. وأبسط شهادة على ذلك تقدّمها الكلمة التي سمى بها فلاسفة اليونان بدئيّاً ما نُسمّيه نحن «الحقيقة»: alétheia - اللاخفاء. فاللأُمُختفي يقوم ويكمن في المجال المفتوح. وإذن فإنّ مُفكّري البدء الأول قد جربوا أيضاً الماهيّة الأصلية للحقيقة وفكّروا فيها مُسبقاً، وليس لدينا داع، بل ليس لدينا إمكان، للتساؤل على نحو أكثر أصلية.

لكن هنا يجب أن نُميز بين الأشياء. فلا جدال في أن مُفكّري اليونان جربوا لاخفاء الكائن. [205] لكن لا جدال أيضاً في أنهم لم يجعلوا اللاخفاء نفسه

sich vorstellt.

364

Wesung.

365

das Wesen.

366

سؤالاً، كما أنهم لم يبسطوه في ماهيته ولم يضعوه على أساسه. بل إن تجربة الـ *alétheia* هذه ضاعت. والدليل على هذا الحدث الفريد داخل الفلسفة العظيمة للتفكير اليوناني هو أنه عندما كان يتعين رفع ماهية الحقيقة نفسها إلى المعرفة تحولت الـ *alétheia* إلى *homoiosis* (الصَّواب). ومع ذلك احتُفِظَ دائماً بصدى أخير للماهية الأصلية للحقيقة، من غير أن يستطيع فرض ذاته في التاريخ اللاحق للفلسفة (راجع أرسطو، الميتافيزيقا 10 © Met.).

لكن مهمة تجربة هذه الماهية الأصلية للحقيقة وتأسيسها صراحةً تُصبح بالنسبة إلينا أكثر إلحاحاً. فالضرورة التاريخية لسؤال الحقيقة تُصبح أغنى على نحو ملحوظ من حيث قوة اضطرابها، وتحديد أكثر الماهيات أصلية للحقيقة بِصفتها انفتاحاً يفقد أكثر فأكثر مظهر الاعتبار. فالتمعّن في أساس إمكان الصَّواب والتذكير بأصل تعيين الحقيقة بِصفتها *homoiosis* يقوداننا معاً إلى هذا الانفتاح الغامض والمُتأرجح هو نفسه، اللّآخفاء.

لكن اتّضح في الوقت نفسه أنه عندما نكتفي بتغيير الاسم ونقول بدلاً من الحقيقة اللّآخفاء فإننا لا نكسب شيئاً، ولو أردنا أن نُحاول، وهو الأمر المُمتنع داخلياً، تجديد التجارب اليونانية البدئية التي انبثقت منها هذه الكلمة والتي جَعَلَتْها هذه الكلمة في الوقت نفسه تجارب. فمثلما هو أكيد أن ماهية الحقيقة قد لمعت عند مُفكرّي اليونان بِصفتها *alétheia*، يظلّ أكيداً أن مُفكرّي اليونان، لم يقتصر أمرهم على أنهم لم يتمكنوا تفكيرياً من ماهية الحقيقة هاته فحسب، بل لم يطرحوها في السُّؤال. وظلّت الـ *alétheia* في كينونة اليونان الأمر الأكثر شدة وفي الوقت نفسه الأكثر خفاءً.

وعدم طرح مُفكرّي اليونان للسؤال عن ماهية الـ *alétheia* نفسها وأساسها لا يعود إلى [206] عجز في تفكيرهم، بل يعود إلى جبروت مُهمتهم الأولى: أن يقولوا أوّل مرة عن الكائن نفسه من حيث هو كذلك. وإذا كان علينا الآن أن نسأل سؤال الحقيقة على نحو أكثر أصلية، فهذا لا يعني أنه يجوز لنا أن نعتر بتفوقنا. بل العكس هو الصحيح. لكن لا يجوز لنا كذلك أن نعتقد أن الأمر

يتعلّق الآن بأن نستدرك تعريفاً مناسباً لـ *alétheia*، التي بقيت لدى مُفكّري اليونان بلا سؤال وبلا تعيين أدق. بل يتعلّق الأمر، مع كل الارتباط الأصلي بالتقليد، بأن نُجرب انطلاقةً من ضَرَرنا نحن ماهيّة الحقيقة وأن نرفعها إلى المعرفة على نحو أكثر أصلية.

6. هجران الكَوْن بِصفته ضَرَّ غياب الضَر. تجربة هجران الكَوْن للكائِن بِصفته ضَرّاً في انبلاج انتماء «الكَوْن» للكائِن والقرار

ضَرَرنا - عميق الجذور بحيث إنّ لا يُمثّل لكلّ شخص ضَرّاً. وغياب الضَرّ هو أحد سِمَةِ لهذا الضَرّ الفريد الذي تهيأ في التاريخ منذ عهد بعيد. ولأنّ هذا الضَرّ لا يُمثّل لكل شخص ضَرّاً، فإنّ كلّ إشارة إليه تظلّ غير مفهومة في البداية، ويُمكن أن يُساء تأويلها إساءةً كبيرة. وقد سبق أن سَمينا هذا الضَرّ باسم هجران الكَوْن. وأوضحنا هذه التسمية قائلين إنّ الإنسان التاريخي يُباشِر الكائِن ويستغلّه ويُغيّره وخلال ذلك يُجرب نفسه بِصفته كائناً، أمّا «كَوْن» الكائِن فلا يعبأ به كما لو كان عديم الأهمية. وتبيّن التقدّمات والنجاحات أنّ المرء يُمكن أن يستغني عن «الكَوْن»، الذي لم يعدّ إلّا أحياناً يتجول بِصفته شبحاً، مثل بقية أخيرة لظلّ، عبر التصرُّو المُجرّد المُعرّض عن الفعل والتأثير ومن ثمّ غير الواقعي. لكن إذا كان هذا «الكَوْن» بإزاء الكائِن الملموس والملح مُباشرة عديم القيمة ويظلّ خارج التجربة والحساب ومن ثمّ [207] يُمكن الاستغناء عنه، فإنّه لا يُمكن أن نُسمي هذا هجراناً للكَوْن. فالهجران لا يكون إلّا حينما ينسحب ممّا ما ينتمي إلينا.

وبمُجرّد أنّ نتكلّم على هجران الكَوْن نفترض ضمناً أنّ «الكَوْن» ينتمي إلى الكائِن ويجب أن ينتمي إليه، حتى يكون الكائِن كائناً ويكون الإنسان وسط الكائِن أكثر كَوْناً. لذلك لا يُجرب هجران الكَوْن للكائِن بِصفته ضَرّاً إلّا عندما ينبج انتماء «الكَوْن» إلى الكائِن ويُصبح من ثمّ مُجرّد تدبير الكائِن موضع سؤال. لكن بذلك - هكذا يظهر - يكون قد تُخطّي الضَرّ أو تكون قد تمّت الخطوة الأولى لتخطّيه. كلا. فبذلك لا يحدث سوى بسط الضَرّ إلى تلك الحدة التي تجعل قراراً، بل القرار، لا بدّ منه: إمّا أن يُرفض، على الرّغم من انبلاج انتماء

الكَوْن إلى الكائِن، السُّؤال عن «الكَوْن» ويُصار بدلاً من ذلك إلى تصعيد تدبير الكائِن في كلّ مجال إلى المدى الهائل، أو أن تبلغ تلك الرهبة قوة ومجالاً بحيث لا تسمح منذ ذاك بنسيان انتماء «الكَوْن» إلى الكائِن ويُصبح كلّ تدبير مُجرّد إلى الكائِن موضع سؤال. لكن ضُرّ غياب الضّرّ يكمن في أن يظلّ إمكان الوصول إلى هذا القرار بلا أهمية.

ولا يُمكن أن نثبت مُسبقاً مدى سؤالنا فعلاً، عندما نسأل سؤال الحقيقة، انطلاقاً من الضّرّ وسؤالنا من ثَمَّ ضرورة: هل سِرنا عبر هذا القرار وكيف سِرنا، هل يقوم خلف سؤالنا حسم وكيف يقوم - بل لا يُمكن البتّة أن نثبت ذلك بالمعنى المُعتاد، بل لا يُمكن سوى أن نجره في مسار التمعّن. لكن إذا كان سؤال الحقيقة كما حدّناه ليس سوى التمعّن البدني في «الكَوْن» نفسه، فسيظلّ في الأقلّ مُمكنًا أن نسأل مُضطربين انطلاقاً من ذلك الضّرّ وأن يُصبح بذلك هذا القفز المُستبق دفعة نحو تمعّن حق. فحيثما تُشَقّ كلّ الطرق ولا يظلّ هناك شيءٌ يحقّ عدّه بعيداً من التناول، يُصبح علمنا [208] أنّه لا يزال هناك أمر جدير بالسؤال لم يُسأل، خطوة نحو التمعّن.

هذه الإشارة المُتجدّدة إلى الضّرّ المملوء باللغز لغياب الضّرّ يجب أن توضّح لنا أننا حتى عندما سألنا انطلاقاً من هذا الضّرّ وفضّلنا أنّه يجوز لنا أن نسأل على هذا النحو، ظلّ في البداية لأشواط طويلة هذا المظهر قائماً: هنا نُحلّل فقط، كما هو الأمر في أي مكان آخر، كلمات ومفاهيم وتُصاغ نظريات فارغة، لكن ذلك لا يكون إلّا على نحوٍ أكثر تعقيداً وأكثر شذوذاً. إلّا أنّه ينتمي أيضاً إلى تحمّل ضُرّ غياب الضّرّ تقبل هذا المظهر بصفته أمراً لا مفرّ منه.

7. مشروع مُبين لماهيّة الحقيقة انطلاقاً من ضُرّ هجران الكَوْن

لكن كيف ينبغي الآن أن نبتدئ القفز المُستبق إلى «حدوث» الحقيقة؟ نقول «القفز المُستبق» ونقصّد بذلك أمراً مُزدوج الدلالة: فمن جهة يُلقى هنا قبل القفز الحق مشروع للتأهب له ولاتجاهه، ومن جهة أخرى يُنجز في كلّ ذلك على نحوٍ نموذجي تمرين مُسبق على القفز. وفي بداية هذا القفز المُستبق نعرف أمرين:

1. فبفضل التمعّن النقدي وبفضل التذكّر التاريخي تبين لنا «حدوث» الحقيقة من حيث هو انفتاح الكائن؛ و2. لا نبلغ «حدوث» الحقيقة إلّا بقفز نصل بفضلها إلى الوقوف في «الحدوث»، وهذا يختلف عن التفكير في مفهوم ماهية الحقيقة في ضوء تعريف.

ونحن ننجز القفز المُستبق في البداية بصفته مشروعًا مُبينًا لـ «ماهية» الحقيقة انطلاقًا من ضُرّ هجران الكون. وحتى إذا لم نكن بعد قد جرّبنا هذا فعليًا وبقينا لامبالين بإزائه، فيمكن بفضل إشارات أن نصل إلى تكوين معرفة أولى بما يحدث فيه.

[209] أ) الانفتاح بصفته انفراجًا لأجل التخفي المُتردد³⁶⁷. التخفي المُتردد بصفته تحديدًا أول «للكون» نفسه

نحن نصرّف في كلّ مجال وعلى الدوام بإزاء الكائن بصفته واقعيًا، وممكنًا وضروريًا. ونحن أنفسنا ننتمي بصفتنا كائنين إلى دائرة الكائن هاته. والكائن في كليته معروف لدينا على نحوٍ ما ومألوف؛ وحتى عندما لا نلتفت صراحة إلى الكائن، فإنّه يقوم أمامنا ويُحيط بنا بصفته في متناولنا. ونحن نسجّل الآن صراحة هذا الأمر المفهوم من تلقاء نفسه والذي لا ننتبه إليه البتّة في ما نعمله ونُزاوله ونتركه يوميًا. وننسى هُنا النظريات والتعاليم التي قد تفرض ذاتها علينا والتي يُزعم أنّها تراعي هذا الأمر من زاوية ما: نحو أنّ الموضوعات هي محل وعي لدينا، وأنّ ذاتًا وعدداً من الذوات مُجمعة يُمكن أن تتعلّق بالموضوعات. إنّنا لا ننتبه هُنا إلّا إلى ذلك الذي يقوم قبل كل هذه الأمور ونسجّله في هذه الإشارة: الكائن - ونحن أنفسنا وسطه - يقوم مُنفتحًا على نحوٍ ما. ففي الكائن يسود هذا الانفتاح. ولا نُحاول أولًا إلّا أن نفهم هذا الانفتاح من غير أن نسقط في النزوع المُتّعجل إلى أن نفسره أيضًا ونحن لا نكاد نلمحه إلّا على وجه تقريبي.

367 Lichtung für das zögernde Sichverbergen : الانفراج لأجل التخفي المُتردد؛ وُشير نعت «المُتردد» إلى الطابع الزمني للتخفي، فالتخفي ليس حالة قارة وليس عملية مُكتملة، بل إنّّه يحدث باستمرار.

والكائن مألوف ومعروف لدينا في هذا الانفتاح على نحوٍ يختلف تبعاً لاختلاف قطاعاته. إنه يقوم في ضياءٍ للمعرفة والتحكّم ويمنح الأشكال المُختلفة للاشتغال والتشكيل والنظر طرقاً ودروباً لاختراقه. وهنا يتبين كل مرة بصفته لصيقاً بذاته ومؤسساً على ذاته. ويقوم الكائن في ضياءٍ ويمنح في مدى يختلف كل مرة قيامه في ذاته منفذاً مفتوحاً. ونُعيّن مُختصرين على نحوٍ أدقّ ما قلناه على النحو الآتي: يقوم الكائن في ضياءٍ، في الضوء، ويُتيحُ المنفذ والمعبر - إنه مضاء³⁶⁸. ونحن نتحدث عن انفراج³⁶⁹ الغابة، عن محل مفتوح مضىء. فانفتاح الكائن هو هذا الانفراج.

[210] لكن الكائن في الوقت نفسه مُحاط، لا بذلك الكائن الذي ليس في مُتناولنا بعدُ وربما لن يكون أبداً في مُتناولنا فحسبُ، بل كذلك بِمُختفٍ يختفي بالذات عندما نكون، ونحن قائلون في الانفراج، متروكين كُلياً للكائن أو حتى مُستسلمين له. هنا بالذات ننتبه بأقل ما يُمكن ويمسنا بأندر ما يُمكن أن هذا الكائن كل مرة «يكون» في المجال المفتوح - أو أن «له» «كوناً»، كما نقول. ذلك الذي يُميّز الكائن من اللاكائن، أنه يكون وأنه يكون هكذا وهكذا، لا يقوم في الانفراج، بل يقوم في الاحتجاب³⁷⁰. وإذا كنا نحاول وقد أُجِلنا على ذلك أن نُمسك هذا «الكون» - مثل كائن إن جاز القول - فإننا نُمسك الفراغ. فليس «الكون» مُختفياً فقط ببساطة - بل إنه ينسحب ويتخفى. من هنا نستخلص اقتناعاً أساسياً مفاده أن الانفراج الذي يكون فيه الكائن لا يحصره أو يُحيط به خفيّ فقط³⁷¹، بل يحصره ويُحيط به مُتخفٍ³⁷² أيضاً.

لكن إذا كان «الكون» هو الحاسم في الكائن، وكان كلّ تدبير للكائن ونزال مع الكائن الذي ليس هو نحن أنفسنا والذي هو نحن أنفسنا يندفع، سواء أكان

gelichtet.

368

Lichtung.

369

Verhüllung.

370

Verborgenes.

371

Sichverbergendes.

372

ذلك بِعِلْمٍ أم بغير عِلْمٍ، نحو «كَوْن» الكائِن، نحو ما يكون وكيف يكون، فإنَّ هذا الانفراج لا يتبيَّن بِوصفه محصورًا بِالْمُتَخَفِّي فقط، بل إنَّه انفراج لأجل الْمُتَخَفِّي. إذ يُمكن بل يجب أن نفهم تعيين الْمُتَخَفِّي على هذا النحو- منظورًا إليه انطلاقًا من انفراج الكائِن - بِصفته تحديدًا جوهريًا أول «للكوْن» نفسه.

لكن ما دام الكائِن وما هو معروف بأنَّه كائنٌ يقوم في الانفراج، فإنَّ «الكوْن» لا بدَّ أن ينكشف على نحوٍ ما. لذلك فإنَّ تخفُّيه فريد أصليًا. إنَّه يتبدى وينسحب في الآن نفسه. وهذا التمتع المُتردد هو في الحقيقة ما يكون مضاءً³⁷³ في الانفراج وما لا ننتبه له في الغالب - بناءً على سلوكنا داخل الكائِن، فنحن مثلاً عندما نكون في انفراج غابية أو نُصادفه لا نرى إلَّا ما يوجد فيه [211]: الموضع الشاغر، الأشجار المُحيطة به ولا نرى بالذات فُرجة³⁷⁴ الانفراج نفسها. ثُمَّ إنَّ الانفتاح ليس مُجرَّد لاخفاء الكائِن فَحَسْبُ، بل هو انفراج لأجل التخفِّي، فإنَّ هذا التخفِّي ليس مُجرَّد غياب، بل هو تمتع مُتردد³⁷⁵.

وقد وجدنا في تأملنا النقدي والمُذكَّر أن ما يُفهم بِصفته صوابًا تبعًا للمفهوم المُتداول للحقيقة يجد أساس إمكانه في انفتاح للكائِن وأنَّ هذا الانفتاح قد جُرَّب سلفًا وسُمِّيَ بدئيًا بِصفته alétheia. فقد تبيَّن الآن انفتاح الكائِن هذا بِصفته انفراجًا للتخفِّي المُتردد الذي «يحدث» دائمًا إلى داخل الانفراج³⁷⁶. ومع ذلك فليست الحقيقة ببساطة مُجرَّد لاخفاء الكائِن - alétheia -، بل إنَّها مفهومة على نحوٍ أكثر أصلية انفراج لأجل التخفِّي المُتردد. ونحن نُسمِّي باسم «التخفِّي المُتردد» «الكوْن» نفسه، وهو ما نَجَم عنه في التوجيه المُسبق المؤقت أنَّ ماهية الحقيقة تتعلَّق صميميًا «بالكوْن» نفسه، صميميًا بحيث إنَّ «الكوْن» نفسه ربما يحتاج من أجل «حدوثه» الأخص إلى الحقيقة، لا بِصفته مُجرَّد إضافة فقط.

gelichtet.

373

das Lichte.

374

zögernde Versagung.

375

in die Lichtung hereinwest.

376

(ب) الانفراج لأجل التخفي بصفته أساساً حاملاً لكون الإنسان إنساناً. تأسيس الأساس الحامل من قبل كون الإنسان «بصفته كينونة»

لكننا لم نُنجز بعد خطوة جوهرية تنتمي إلى المشاركة في إنجاز هذا المشروع المُبين الأول لماهية الحقيقة. يظهر في البداية كما لو أنه ينبغي أن نُضيف إلى تمثل التحديد الأول للحقيقة بصفتها انفتاحاً للكائن (أو لآخفاء) أيضاً تمثل تعيين آخر ينتمي إليها هو الآفاء. غير أن الانفراج هو انفراج لأجل التخفي، وقبل كل شيء: ليس انفراج الكائن مُجرد حدث نُفكر فيه ونتمثله، بل هو ما نقوم بداخله نحن أنفسنا [212] وذلك فيما يظهر من غير إسهامنا. ونقوم في هذا الانفراج بحيث إنه هو الذي يجعل كل صلة بالكائن - وبنا نحن أنفسنا أيضاً - مفتوحة أمامنا. إنه الأساس الحامل لكوننا بشراً، ما دام هذا يتعين جوهرياً بميزة أن يتصرف بإزاء الكائن بما هو كذلك ومن ثم بأن يتعين من قبل الكائن بما هو كذلك. لكن ليس انفراج الكائن هو هذا الأساس الحامل إلا من حيث هو انفراج للتخفي المُتردد، لحدوث «الكون» نفسه إلى داخل المجال المُضاء³⁷⁷. ومن جهة أخرى يصح أيضاً أنه لو لم يكن الإنسان كائناً، لما أمكن أن يحدث هذا الانفراج. فالانفراج لأجل التخفي - الحقيقة - هو الأساس الحامل لكون الإنسان إنساناً، وهذا الأخير لا يحدث إلا بأن يُؤسس ويتحمل هذا الأساس الحامل بما هو كذلك. ولأن الإنسان يقوم وهو كائن في المجال المُفتوح للكائن، فإنه يجب في الوقت نفسه أن يكون على صلة بذلك المُتخفي. وأساس كون الإنسان إنساناً يجب أن يُؤسس بصفته أساساً كون الإنسان إنساناً.

لهذا إذا أردنا فهم ماهية³⁷⁸ الحقيقة في «حدوثها»³⁷⁹ فإنه يتعين أن نعلم أن تمثل صواب المعرفة غير كافٍ - بل أكثر من ذلك أن التمثل لا يبلغ أبداً «حدوث» الحقيقة. فالحقيقة بصفتها انفراجاً للتخفي هي أساس كون الإنسان

das Hereinwesen des Seyns selbst in das Gelichtete.

377

Wesen.

378

Wesung.

379

إنساناً - إنها آخر بالنسبة إلينا نحن أنفسنا ومع ذلك ننتمي إليه ويجب أن ننتمي إليه، إذا أردنا أن نعلم الحقيقة أصلياً. لذلك لا يمكن بلوغ «حدوث» الحقيقة إلا إذا تأتت، إن جاز التعبير، زعزعة الكون اليومي للإنسان وجعله يلج إلى أساسه. من أجل ذلك هناك حاجة إلى ذلك القفز الذي لا نستطيع الآن أن نهيه إلا في اتجاه مشروعه.

لكن الحقيقة تؤسس من حيث هي الأساس من خلال ذلك الذي نُسمّيه «كينونة»، الذي يحمل الإنسان والذي يُقيّض له أحياناً على نحو نادر، وللمُبدعين والمؤسّسين من بين البشر فقط، بصفته هبة وقضاء [213] في الوقت نفسه. وتعني الـ «هنا»³⁸⁰ ذلك الانفراج الذي يقوم فيه كلّ مرة الكائن في كليته وذلك على نحو طبيعي بحيث إنّ «كون» الكائن المُنتح يتبدّى وينسحب في الوقت نفسه في هذا الـ «هنا». وأن نكون هذا «الهنا» هو تعيين للإنسان يُؤسس بمقتضاه ما يظلّ هو نفسه أساس إمكانات كونه العليا.

ومنذ أن تصرّف الإنسان بإزاء الكائن بما هو كذلك وشكّل انطلاقاً من هذه الصّلة ذاته بصفته كائناً، منذ أن كان الإنسان تاريخياً، منذ ذلك الحين كان يجب أن يحدث الانفراج لأجل التحقّي. لكن هذا لا يعني أنّه منذ ذلك الحين قد جُرب وأُسّس أيضاً هذا الأساس للكون الإنساني التاريخي بصفته أساساً. ولم يُخَمّن مُصادفةً عندما جُرب مُفكّرو اليونان ذلك الذي سمّوه *alétheia*. لكن فوراً أُسيء تأويله ودُفع إلى النسيان، ولم يكن ذلك أيضاً مصادفةً. ولم يتعيّن تصوّر الإنسان نفسه أصلياً انطلاقاً من ماهيته الأصلية، لأنّ هذه - أنّه الكائن الذي يتحمّل وسط الكائن حقيقة «الكون» - ظلّت إلى الآن خفية. وبمعكس ذلك بُني مفهوم الإنسان انطلاقاً من النظر إلى الحيوان والكائن الحي عموماً، بالنظر إلى شيء هو آخر بالنسبة إليه هو نفسه. إذ مُيِّز الإنسان نفسه فقط عن الحيوان بأن أعلن «حيواناً عاقلاً»، وهذا التعيين لا يزال اليوم - في تنوعات مُختلفة - ساريًا ومُعتدّاً به. لكن هذا التعيين غير الأصلي للإنسان شكّل في الوقت نفسه أساساً

لتأويل كل ما ينتمي إلى الإنسان بصفته إنساناً - علمه وإبداعه، ومُجاوزته لذاته، وتدميره لذاته. وظلَّ أساسُ كون الإنسان إنساناً ومن ثمَّ ماهيَّة الحقيقة في «حدوثها» الكامل خفياً.

يبدو كما لو أنَّ الضَّرَّ الأقصى الذي دُفع إليه الإنسان تاريخياً - ضَرَّ غياب الضَّرِّ، مطاردة الحقيقي من غير صلة بالحقيقة نفسها - يبدو كما لو أنَّ هذا الضَّرَّ يجب أن يضطره الآن إلى التمعّن في أساس ماهيته. [214] فهل ينبغي هنا أن نعجبَ لكون هذا الأساس³⁸¹ - لو استقصيناه - ينكشف لنا بصفته هُوَّة³⁸²، في حين أنّا لا نزال نعيش بإفراط في اعتيادية العصر السابق ونَعُدُّ الشائع والمفهوم تلقائياً هو الماهية؟

(ج) سؤال الحقيقة وزحزحة كَوْن الإنسان من فقدان الموقع القائم حتى الآن إلى أساس ماهيته: أن يكون مؤسساً وحافظاً³⁸³ لحقيقة «الكُون»

لكن كما أنَّ التساؤل الحقيقي يلقينا ارتدادياً كلياً على أنفسنا بلا هوادة ولا يسمح بأي سند، فلا شكَّ في أنَّ التاريخ لا يُؤسَّس إلّا في تخطّي التاريخي، وأنّه لا يُمكن أن نتحلّل من كلّ التاريخ إلى الآن وأن نقف على نحو ما في الفراغ.

ويتعين أن نؤكد دائماً مرّة بعد أخرى أن ليس المهم فقط في سؤال الحقيقة المطروح هنا أن نُعدّل مفهوم الحقيقة السائد إلى الآن، ولا أن نُكمل التصوّر الشائع، بل المُهم هو تحوّل³⁸⁴ كَوْن الإنسان نفسه. وهذا التحول لا تتطلبه رؤية سيكولوجية أو بيولوجية - إذ ليس الإنسان هنا موضوع أنثروبولوجيا ما -،

Grund.

381

Abgrund.

382

Wahrer : حافظ ؛ يستعمل هايدغر هذه الكلمة بالذات لأنها تضم الجذر نفسه الذي

383

تضمّه كلمة حقيقة : Wahrheit .

Verwandlung.

384

الإنسان هو هنا موضع سؤال من زاوية أعمق وأوسع، هي الزاوية المتعلقة حقًا بالأساس، الإنسان في صلته بالكَوْن، أي في الانعطاف³⁸⁵: «الكَوْن» وحقيقته بالنظر إلى الإنسان. ويُلازمُ تعيين ماهيّة الحقيقة التحوّل الضروري للإنسان. إنهما الشيء نفسه. ويعني هذا التحوّل: زحزحة كَوْن الإنسان من موقعه - أو بالأحرى من فقدانه الموقع - حتّى الآن إلى أساس ماهيته: أن يُصبح مُؤسس حقيقة «الكَوْن» وحافظها، أن يكون الـ «هنا» بصفته الأساس الذي تحتاج إليه ماهيّة الكَوْن نفسه.

وزحزحة كَوْن الإنسان إلى أن يكون هذا الأساس يبعد الإنسان بأقصى مدى عن نفسه إلى الصّلة [215] «بالكَوْن» نفسه. لكن لا يُمكن أن يعود الإنسان إلى نفسه حقًا، حتى يكون هو نفسه، إلّا انطلاقًا من هذا المدى الأبعد.

ونحن نتحدّث هنا دائمًا عن «ال» إنسان اختصارًا في التعبير. لكن «ال» إنسان الذي يهمننا هو الإنسان التاريخي، أي الإنسان المُبدع للتاريخ الذي يحمله التاريخ ويحرّكه. وليس «ال» إنسان التاريخي «فردًا» مُنْعَزَلًا يجرّ خلفه ماضيه. ولا تعني العبارة أيضًا مُجرّد أفراد كثيرين مُترابطين في شكل للحياة الجماعية. والتفرد والجماعة هُما أنفسهما مُجرّد شكلين مُمكنين وضروريين للكَوْن الإنساني التاريخي ولا يستنفدانه البتّة. الإنسان التاريخي - نعني بذلك دائمًا الوفرة التي لم تُستنفد بعدُ والموحّدة في ذاتها من الإمكانيات والضرورات الجوهرية لكَوْن الإنسان، وليس ذلك - وهذا هو الأمر الحاسم هنا - إلّا انطلاقًا من صلته بحقيقة «الكَوْن» نفسه. فانطلاقًا من هذه النظرة المُستبقة وضعنا أنفسنا مُتسائلين أمام إمكان بدء تاريخ آخر تمامًا يتعيّن فيه قدر الفرد أو قدر الجماعة على نحو آخر، آخر بحيث إنّ التصوّرات القائمة إلى الآن لا تعود كافية.

هكذا ينبغي أن تُنَجَز زحزحة الإنسان إلى أساسه في البداية من قبل القليلين، المُتفردين، الغُرباء الذين ينشؤون ويتسترون في أشكال مُختلفة بصفته

شعراء، ومُفكرين، وبُناة ومُكوّنين، ومُمارسينَ وفاعلين حقيقةً «الكُون»، من خلال إعادة تشكيل الكائن، في الكائن نفسه. ومع جِدّة القرارات التي تنتظرهم يُصبحون، في كل مرّة بحسب كَيْفِيَّتِهِمْ، قُرْبَانًا مكتومًا، وهُم مجهولون لدى الكثيرين.

لكن إذا قَدَرْنَا التَمَعْنَ في زحزحة³⁸⁶ الإنسان هاته انطلاقًا من زاوية نظر الفهم البشري السليم وما يتداوله، فإنّنا سنرفضها بِصِفَتِهَا، ونحن هُنا نستعمل العبارة بمكر، أمرًا «مجنونًا»³⁸⁷ - بل إنّنا لن نبذل جهدًا للرفض، بل نكتفي بأنّ نبسم ساخرين بإزاء ذلك الإمعان في الفكر.

[216] لكن هذا لن يُضلل العارفين إن وُجِدُوا. فما زالت تطوف بذهننا حالة لم يُتِمَّكُنْ بعدُ منها، الحالة الأخيرة في تاريخ التفكير الغربي - حالة نيتشه. ولحسن الحظ أنّ لدى المرء هُنا الواقعة الثابتة لوقوع هذا المُفكّر فريسة الجنون. واعتمادًا على هذا الظرف يُمكن أنّ يحتمي المرء بالذات من تمعّنه الحاسم - فكرة العود الأبدي للشيء نفسه - في كلّ عَرَابَتِهِ وَصَلَابَةِ نظراته المُستقبلية وأُسْلُتِهِ، بأنّ يَعدّ كل ذلك نذيرَ جنونٍ ووليدَ يَأْسٍ. وما الحال بالنسبة إلى ذلك الآخر الأعظم والأبعد في نظمه الشعري المُستقب، بالنسبة إلى هولدرلين؟

فهل تأملنا عُمومًا بما فيه الكفاية أنّ شيئًا عجيبًا يحدث منذ أنّ خَمَنَ التاريخُ الغربي في أعْمَقِ تمعّناته تدحرجه نحو النهاية؟ هذا العجيب هو أنّ أولئك الذين كابدوا هذا التمعّن وأبدعوه والذين حملوا مُسبقًا الآخر تمامًا في معرفتهم انْتَزَعُوا مُبَكَّرًا من يقظة الكينونة - وذلك على نحوٍ مُختلف تمامًا وفي أمكنة خاصة كلّ مرة: شيلر، وهولدرلين، وكيركغارد (Kierkegaard)، وفان غوغ (Van Gogh)، ونيتشه. فهل «انكسر» كلّ هؤلاء فقط كما يُمكن ربما أنّ يُسجل حساب

Verrückung.

386

387 verrückt: مجنون؛ يُلمح هايدغر هُنا وفي الفقرتين اللَّاحقتين إلى القرابة اللُّغوية بين

كلمة Verrückung: زحزحة وكلمة verrückt: مجنون.

سطحي، أو أنشدت لهم أنشودة جديدة لا تسمح أبدًا بالاستمرار على الجنوال نفسه، بل تتطلب التضحية «بالمسلك الأقصر» (هولدرلين)؟

فهذه الأسماء بمنزلة علامات مملوءة بالألغاز، مدونة داخل الأساس الأكثر خفاءً لتاريخنا. ولم نكد نتأمل القوة المؤثرة لسلسلة هذه العلامات، فضلًا عن أن نتحلّى بالقوة التي تكفي لفهمها. وهذه العلامات تومئ مُسبقًا إلى تحوّل في التاريخ يمتد على نحوٍ أعمق وأكثر مدى من كلّ الانقلابات التي تحدث داخل مجالات فعالية الإنسان، فعالية الشعوب وأفاعيلها. هنا يحدث ما لا نتوقّر له على مقاييس وأمكنة - لا «نتوقّر» بعدُ -، ما ندفعه لأجل ذلك كلّ مرة إلى اللّاشكل والإغفال، إذا تحدّثنا عن ذلك في اللّغة القائمة إلى الآن.

[217] لكن إذا أشرنا إلى ذلك عند إلقاء سؤال الحقيقة، فهذا ليس إلّا من أجل أن نُلَمِّح إلى مدى ابتعادنا عن المسلك الفعلي لتاريخنا ونحن مُؤلَّون ظهورنا له، إلى مدى احتياج كل واحد إلى أقل قوة لكي يهيئنا ويهيئ المُقبلين للانعطاف ذات يوم إلى هذا المسلك. لكن ينتمي إلى هذا التهييء أن تُصبح الحقيقة نفسها أولًا قبل كل الحقيقي سؤالًا وضرورة. ولا تأتي الضرورة إلّا من ضَرٍّ أصلي، لكننا في الغالب نتملّص من هذا عندما نسلّل إلى الماضي عبر مخارج.

(د) السُّؤال عن «حدوث» الحقيقة بصفته سؤالاً عن «حدوث» «الكَون»

السُّؤال عن الحقيقة هو في العمق السُّؤال عن الانفتاح لأجل التخفّي. لكن ما يتخفّى بالمعنى المُتفرد-الوحيد في دائرة الكائن المُنتفح هو «الكَون». ونحن نُجرب ذلك في الحدث الأقل مُبالاة والأكثر لُغزًا، أنّ الكائن يتدقّق ويفرض نفسه بأكثر الأشكال مُباشرة، وأنّه يظهر أنّ ليس هناك إلّا الكائن. لكن ربّما كان اعتقادنا أنّنا في الصّلة بالكائن يُمكن أن نكتفي به وحده، هو المظهر الأكثر إثارة للانقباض الذي يعبث بنا. إنّه في الوقت نفسه مظهر يسود ويقتحم على الدوام، لكن يُمكن مع ذلك تخطّيه. وعندما نضع أنفسنا على درّب السُّؤال عن الحقيقة، فإنّنا نجتهد لتخطّي هذا المظهر: كما لو أنّ الكائن وحده ينفّث عندما يكون

الكائن. والحال أنّ هذا الانفتاح انفتاح لأجل التخفي. لكن المتخفي هو «الكُون». ولأنّ التخفي يتطلب الانفتاح، فإنّ هذا ينتمي أيضًا إلى «حدوث» «الكُون». والسؤال عن الحقيقة هو السؤال عن «حدوث» «الكُون». لكن «الكُون» هو ذلك الذي يحتاج³⁸⁸ إلى الإنسان بصفته مؤسسًا وحافظًا لحقيقته: إلى الإنسان بصفته هذا وهذا - ليس هكذا ببساطة الإنسان فقط، بل الإنسان الذي يُعدُّ للحقيقة أساسًا وموطنًا، الذي يتحمّل الانفتاح لأجل [218] التخفي، الذي يكون «الهنا». هكذا «تحدث» الحقيقة «بصفتها حدوثًا» للكُون، مؤسسًا في «كينونة» الإنسان، بين الكُون و«الكينونة».

وتنتمي الحقيقة إلى «حدوث» «الكُون»، من غير أن تستنفد ماهيته. تنتمي إلى الحدوث³⁸⁹ الحقيقة، والحقيقة تنتمي إلى «الكُون». لهذا جَرَب مُفَكِّرُو اليونان أوّل مرة في تفكير الكائن بما هو كذلك اللأخفاء من حيث هو كائنية³⁹⁰ الكائن. لكن لأنهم لم يسألوا عن «الكُون» نفسه انحدرت الحقيقة إلى الصواب، أصبحت أمرًا لذاته³⁹¹ وفقدت الصلة الماهويّة «بالكُون» نفسه.

وإذا كنّا الآن نتذكّر مرّة أخرى الفهم الموروث والشائع للحقيقة بصفتها صوابًا ونأمل أنّها تعيّن في النهاية بصفتها علاقة بين الذات والموضوع، فإنّنا نتعرّف في علاقة الذات-الموضوع وليدًا بعيدًا جدًّا لكنّه مجهولٌ كليًا في أصله لتلك الصلة بين الكُون و«الكينونة». مع هذه النظرة فقط يبتدئ سؤال الحقيقة في بسط مداه الكامل ويفقد تمامًا طابع السؤال الغريب. بل أكثر من ذلك - أنّ

388 brauchen؛ يرى التفكير في تاريخ الكُون أنّ الكُون يفتح بكيفيات مختلفة تاريخيًا. ولا يُعيّن الإنسان الكيفية التي يفتح بها الكُون في كلّ عصر، فهذه الكيفية تأتي من الكُون نفسه. لكن الكُون يحتاج من أجل انفتاحه إلى الإنسان بصفته محلًّا لهذا الانفتاح، فالإنسان هو الذي يتحمّل هذا الانفتاح ويصونه بستره في الكائن، بجعل الكائن يحتضن هذا الانفتاح ويُقيمه مفتوحًا.

Ereignis.

389

Seiendheit.

390

391 für sich: لذاته، أي مُستقلًا ومعزولًا.

سؤال الحقيقة ليس مُندرجًا في هذا المجال الأقصى والأبعد للمعرفة المُفكَّرة عُمومًا فقط، بل إنه يُصبح في المُنتلق الذي حدّدناه في الوقت نفسه قفزًا أوّل إلى وسط السُّؤال الأساسي للفلسفة.

لهذا لا يحق أن نعجب لكَون كلّ ما قيل خارج المفهوم الشائع للحقيقة يكون في البداية ويظلّ مُدَّةً طويلة غريبًا. بل يجب فوق ذلك أن نؤمن ما يُمكن بلوغه سلفًا في التقليد بِصفته صدّى للماهيّة الأصلية للحقيقة وما يُعبّر عن ذاته في كلمة الـ *alétheia* (اللاخفاء). هكذا يُصبح تساؤلنا عن الحقيقة تاريخيًا من زاويتين: من حيث يتهاى فيه أوّلًا تحول كَوْن الإنسان وصلته بالكائن حتّى الآن وبذلك يتقدّم بالضرورة ما هو قائم حتّى الآن إلى ميدان الحوار؛ لكن من جهة أخرى أيضًا: من حيث إنّ [219] التّعيين الأكثر أصلية لماهيّة الحقيقة لمع بالضرورة في المعرفة البدئية الأولى بالحقيقة من غير التمكن منه صراحة. لهذا فإنّ تساؤلنا يحتاج من أجل تأمينه وإيضاحه وفي الوقت نفسه من أجل إبعاد شُبْهة الاعتباط عنه إلى الإنجاز الصريح للتذكّر التاريخي. وينبغي أن يجعلنا إنجاز هذا التذكّر نفسه نُجرب مَدَى اختلافه عن الاطلاع التاريخي على الآراء الماضية بشأن الحقيقة.

III. تذكّر اللّمعان الأول لماهيّة الحقيقة بِصفتها *alétheia* (اللاخفاء)

8. تذكّر المعرفة الأولى للحقيقة في بدء الفلسفة الغربية بِصفتها توجيهًا لتساؤلنا الخاص عن الماهيّة الأكثر أصلية للحقيقة بِصفتها انفتاحًا

ينبغي أن يُقدّم لنا تذكّر المعرفة الأولى للحقيقة في بدء الفلسفة الغربية توجيهًا إلى ما يتبيّن في ماهيّة الحقيقة بِصفتها انفتاحًا من روابط جوهرية وإنّ كانت غير مُعيّنة وغير مُؤسّسة. وإنجاز هذا التذكّر هو بلا شكّ أصعب ممّا قد يبدو أوّل وهلة. فما فُكّر فيه فلاسفة اليونان بشأن الحقيقة كان المرء دائمًا سلفًا يعرفه وكان أيضًا يُعرض على نحوٍ مُفصّل كثيرًا أو قليلًا منذ أن نشأ لدينا بحث تاريخي في تاريخ الفلسفة. ولا شكّ في أنّ هذه التقارير التاريخية يُوجهها

المفهوم التقليدي للحقيقة بصفتها صَوَابًا. ويجد المرء عند مُفكّري اليونان ما يقولونه عن الحقيقة بهذا المعنى ويُسجّل مدى ما بلغوه في بسط مفهوم الحقيقة هذا ومدى بقائهم خلف هذه المُهمة. ولا يجد المرء إلا [220] ما يبحث عنه، ولا يبحث إلا عما يُريد أن يعرفه فيما يتعلّق بمفهوم «الحقيقة» الموجّه (الحقيقة بصفتها صَوَابًا). ولا يبحث المرء بالذات عن اللّاخفاء.

ولكي يُمكن عُمومًا إنجاز تذكّر اللّمعان الأول لماهيّة الحقيقة بصفتها alétheia، يجب أن نكون قد سألنا عن الماهيّة الأصلية للحقيقة بصفتها انفتاحًا للكائن. إننا نتحرّك هنا في تلك الدائرة المعروفة لكلّ فهم وتأويل. وقد يُمكن أن يُقال الآن بالعكس: إذا كُنّا قد سألنا عن الماهيّة الأصلية للحقيقة نفسها وكُنّا من ثمّ نتوقّر على معرفة لها، فإنّه سيكون من النافل استحضار ما مَضَى. غير أن هذا الشكّ قد أُزيلَ مبدئيًا بفضل الاعتبارات السالفة. ويجب من الآن فصاعدًا أن ننتبه إلى أننا لا يُمكن أن نرى اللّمعان الأول للـ alétheia إلا إذا كُنّا قد سألنا نحن أنفسنا في الوقت نفسه وقبلًا إلى داخل الماهيّة الأصلية. وسنرى ما هو أكثر أصلية كلّما سألنا نحن أنفسنا بصرامة أكثر واستجبنا بذلك للتاريخ الذي كان.

وإنجاز تذكّر اللّمعان الأول للـ alétheia هو بمنزلة مُحاورَةٍ للخطوات الجوهرية في الحركات الأساسيّة للفلسفة اليونانية التي يرتبط بدوّها ونهايتها باسمي أنكسيماندر وأرسطو. أمّا ما أتى بعد ذلك ممّا سُمّي «فلسفة» يونانية فله طابع آخر لم يظلّ أصليًا؛ إنّه إمّا اتجاهات مدرسية تابعة لأفلاطون وأرسطو؛ وإمّا فلسفات عمليّة-أخلاقيّة مثل الفلسفة الرواقيّة وفلسفة أبيقور (Epikur)؛ وإمّا مُحاولات لتجديد الفلسفات اليونانية القديمة تحت تأثير عالم الاعتقاد المسيحي والأنساق الدّينية في العصر القديم المُتأخّر، تلك التجديدات التي يجمعها اسم الأفلاطونية المُحدثة. كلّ هذه «الفلسفات» أصبحت في الزمن اللاحق تاريخيًا أبعد تأثيرًا بكثير من الفلسفة اليونانية العظيمة الحقّة والأصلية. وأساس [221] هذه الواقعة يكمن في تزاوج تلك الفلسفات والمسيحية. أمّا الفلسفة اليونانية العظيمة فقد وَقَعَت أكثر فأكثر طي التّسيان وإذا ما انتبّه إليها ففي تقنيّع تام. وإذا

كان أرسطو قد أصبح في العصر الوسيط هو المعلّم الأول «للفلسفة»، فذلك ليس دليلاً ضد هذا القول. فمن جهة لم يكن ما سُمّي فلسفة في العصر الوسيط «فلسفة»، بل لم يكن سوى مقدمة للعقل فرضها الإيمان خدمةً للآهوت. ومن جهة أخرى فإنّ أرسطو بسبب ذلك بالذات لم يفهم يونانيّاً، أي انطلاقاً من بدايات الكينونة المُفكّرة-الشاعرة اليونانية، بل فهم وسيطياً، عربيّاً-يهودياً-مسيحياً.

ولم تُنجز المحاولة الأولى للتمعّن الفلسفي في الفلسفة الغربية، أي في فلسفة اليونان العظيمة، إلا على يد هيغل على أساس التّسقية التي بناها هو نفسه. والمُحاولة الثانية المُختلفة تماماً في توجّوها ونوعها هي عمل نيتشه. لكن المُحاولتين معاً لوصل الرباط المُمزّق مع مُفكّري اليونان مرّةً أخرى - جغل الجوهري لديهم في التذكّر الخلاق جوهرياً لدينا، أي عدم مُحاكاته والاكتفاء بتبنيه-، فالمُحاولتان معاً غير أصليتين بما فيه الكفاية، لأنّه لم يُحرّكهما ويحملهما السؤال الذي به يجب أن يجاوز التفكير اليوناني ذاته إلى بدء آخر.

9. تقسيم التذكر التاريخي بحسب خمسة مستويات للتمعّن

لُبّ هذا السّؤال هو سؤال الحقيقة، كما نبسطه هنا. ولا يُمكننا في إطار هذه المُحاضرة أن نُنجز تذكّر اللّمعان الأول للـ *alétheia* - بمعنى مُحاورة الخطوات الجوهرية للحركة الأساسية للفلسفة اليونانية العظيمة بين أنكسيماندر وأرسطو. لكن [222] لا يُمكن أيضاً بلا شكّ أن نُحيل بدلاً من ذلك على البحث المدرسي في تاريخ الفلسفة. هذا يعرف بلا شكّ كل الأسماء والتعاليم والكتابات ويعرضها دائماً مرّةً أخرى، بحسب روابط المُفكّرين بعضهم ببعض وتبعيّات بعضهم لبعض، لكن الفلسفة لا تحضر هنا، لأنّه لم يُسأل - ولم يُسأل لأنّ المرء بصفته مُتأخّراً بل راهناً يعرف كل شيء على نحوٍ أفضل كثيراً ويعتقد أنّه يعرف أكثر ممّا يعرفه هؤلاء المُفكّرون القدماء.

وُمكن تقسيم تذكّر اللّمعان الأول للـ *alétheia* الذي نطلبه والذي نرى أنّه لا يُمكن إنجازَه إلّا انطلاقاً من تساؤل سؤال الحقيقة، إلى خمسة مُستويات للتمعّن:

1. اللّمعان غير المُعبّر عنه للـ *alétheia* في عبارة أنكسيماندر.
2. الأشكال الأولى، وإن كانت غير موجّهة صراحة نحو التعليل، لبسط *alétheia* لدى هيراقليط وبارمينيد، لدى شعراء التراجيديا وبيندار.
3. اللّمعان الأخير للـ *alétheia* داخل السؤال الموجّه الفلسفي عن الكائن (tí to on) لدى أفلاطون وأرسطو.
4. انطفاء الـ *alétheia* وتحوّلها إلى *homoíosis* (الصّواب).
5. الانتقال الوسيط-المُتوسّط من الـ *alétheia* إلى الـ *homoíosis* عبر مُنعرج اللاّصواب (الغلط - *pseudos*).

وستتابع لتوفية غرض هذه المُحاضرة وسط هذه المُستويات الخمسة فقط، المُستوى الثالث، وهُنا أيضًا نكتفي باللمعان الأخير للـ *alétheia* لدى أفلاطون؛ وليس ذلك بلا شكّ على شكل نظرة إجمالية فارغة إلى الفلسفة الأفلاطونية، بل من خلال السّير مع تفلسّف أفلاطون. فكلّ مُحاورة من مُحاوراته، بل كلّ مقطع من مُحاوراته تقريبًا يُقدّم مُباشرة أو على نحوٍ غير مُباشر توجيهاً لطريق السؤال عن الـ *alétheia*. لكننا سننتقي مقطعاً مُتميّزاً من مُحاوراته لا يُعالج صراحة الـ *alétheia* وحسب، بل [223] يُظهر أيضًا في نوع المُعالجة سِمة مُتميّزة من حيث إنّ أفلاطون يتحدّث هُنا كما يُقال في «أمثولة»³⁹².

[225] ضميمة إلى §40

الضَّرَّ (ضَرَّ غياب الضَّرَّ: هجران الكَوْن للكائِن) يُعَيِّن الضرورة (ضرورة التساؤل عن حقيقة الكَوْن)؛ وتُعَيِّن الضرورة اتِّجَاهَ التساؤل (التساؤل عن «كَوْن» الحقيقة) سؤالاً تمهيدياً، وتُعَيِّن مِن ثَمَّ مضمون الحقيقة، مجالَ ماهيتها.

والحقيقة: ليس الصَّواب، لأنَّ الأمر يتعلَّق بتخطي النهاية؛ ليس الـ *alétheia*، لأنَّ الأمر يتعلَّق بالانتقال إلى البدء الآخر. ومع ذلك لا نقول سِوى «ليس»؛ لكن الـ *alétheia* على نحو أكثر أصلية بما هي كذلك: الانفتاح؛ الانفتاح في ذاته: «كما يحدث»³⁹³ أصلياً: «الكيونة».

وليست مُجرَّد المُناقشة النقدية وَحَدَّها لمفهوم الحقيقة السائد، بل ضرورة الضَّرَّ الحالي، هي التي تُعَيِّن تحديد ماهية الحقيقة. لذلك فتلك المُناقشة النقدية - التي جَرَّت بِسرعة جُنونية في الظاهر - تتعيَّن هي نفسها انطلاقاً من تجربة ضرورة سؤال الحقيقة التي تُنبثق من نهاية الميتافيزيقا نحو بدء حقيقة «الكَوْن» (الخصوصية)³⁹⁴.

والنقل الذي بمقتضاه يوضع الإنسان في الوقت نفسه في المجال المفتوح لجرأة الإبداع وفي تحمّل سكنه من غير حماية. فمعاً ينتميان إلى ماهية انفتاح ذلك الما-بَيْن، معاً يصيران بوجه خاص شديدين، عندما ينبغي تأسيس هذا الانفتاح بما هو كذلك. لكنهما معاً طُمسا وحُوراً وعُدلاً، عندما حدث، انطلاقاً من ذلك النقل إلى الماهية البدئية، الإنسانُ بصفته الكائِن الحي العاقل.

[226] ضميمة إلى §41

ليس الانفتاح أيضًا مُجرّد شرط لإمكان صواب القضية. إنّه لا يبدو بوضفه ذلك الشرط إلّا أول الأمر في الإشارة النقدية الأولى إليه. لكن هذا، كونه ذلك الشرط، لا يستوفي ماهيّة الانفتاح، كما أنّه لا يُصيب لبّ هذه الماهيّة. فالانفتاح يُسمّى أيضًا أمرًا أكثر أصلية من الـ *alétheia*، لا لاختفاء الكائن الحاضر فقط، بل كذلك المجال المُضاء والانفراج الذي يُمكن عُمومًا أن يقوم داخله كائن لامُختفٍ.

فما هذا الانفراج نفسه وسط الكائن؟ وماذا ينبغي أن يكون حتى يلتقي فيه كائن كائنًا ينتمي إليه؟ وأين يتأسّس وكيف «يحدث» هذا الوسط المُضاء الذي يُنقل إليه الإنسان بفضل الحال الوجداني والذي عليه أن يشغله ويصونه في قدرة تحمّل إبداعه؟ بذلك ينكشف انفتاح الوسط المُضاء الذي يأتي فيه الإنسان إلى القيام بصفته أساسَ الكون الإنساني نفسه، لكنّه ليس كونا إنسانيًا عامًا ما، بل هو كون ذلك الإنسان الذي لا يطرح سؤال: مَنْ هو، إلّا من خلال السؤال عن ماهيّة الحقيقة بصفته انفتاحًا. قلنا في الفتح الارتدادي لبدء التفكير الغربي إنّ الإنسان تعيّن هناك بصفته حافظًا للاختفاء الكائن، وهو ما أصبح عند السقوط *animal rationale*. ولا يبلغ سؤال: مَنْ الإنسان، حدّته وضرورته إلّا في التساؤل عن الماهيّة الأصلية للحقيقة بصفته انفتاحًا للكائن. فهذا السؤال يسأل الآن باتجاه إمكان أن يكون الإنسان حارس ماهيّة الحقيقة، إمكان أن يبقى كلّ الحقيقي والصائب المُنتمي له واهيًا وسطحيًا ما دام ناسيًا لتلك الحراسة وكلّما نسيها.

ولا تُستنفد ماهيّة الانفتاح في ذلك، بل [227] هي أكثر أصلية، وهذا أُلْمَح إليه ما قيل عن الحال الوجداني وبسطه الناقل للكائن.

وليس الانفتاح فقط ما يجعل هذا - سلوكًا بشريًا مُفردًا، القول والحكم على الموضوعات - مُمكنًا، بل ما يجعل الإنسان نفسه مُمكنًا، من حيث إنّه

يدرك أخيراً وحقاً بصفته ما ألقى به إليه بدئيّاً تاريخه الغربي، لكي لا يضطلع به، على ما يظهر، في البداية، بل يُحرّفه ناسياً فقط.

وما هذا؟ أنّ الإنسان ليس - كما شرّحنا في الفتح الارتدادي - حافظ لآخفاء الكائن فقط، بل هو حارس انفتاح «الكون» نفسه، الذي في مجاله³⁹⁵ يُصبح الكائن كائناً (أكثر كَوْنًا وأكثر لا كَوْنًا). يُصبح قرار المُقبلين واستعداد الحاليين إذن هو أن يتخطى الإنسان الراهن نفسه وحقيقته، وبدلاً من أن يتقدّم، أي أن يدخل إلى موضع المثل المُستمر، أن يجد ماهيته انطلاقاً من أساس أكثر أصلية وأن يبدأ - في أن يُصبح تلك الماهية، حارس حقيقة الكون.

و«يحدث» الانفتاح بصفته انفراجاً لأجل التخفي، بصفته «هنا»³⁹⁶ في تأسيس الـ «هنا»³⁹⁷ المُتمتية إلى «الكيونة»³⁹⁸.

ثبت تعريفي

sein, Sein, Seiendes, Seiendheit, Seyn, Dasein:

نبتدئ بالفعل sein في صيغة المصدر الفعلي (Infinitiv). فهذا الفعل يُستعمل في معنيين. ففي مُعظم الأحيان يُؤدي هذا الفعل في الجُملة دور الرابطة (Kopula) التي بها يُسند المحمول إلى الموضوع. مثال ذلك Der Stuhl ist gelb (ist هي الفعل sein في صيغة الغائب المُفرد)؛ ففي هذه الحالة نقول: الكرسي أصفر. وفي جلّ الأحيان لا يُصرّح بالرابطة في الجُملة الاسمية في اللُغة العربية، لكن في أحيان أخرى يُصرّح بها كما سنرى فيما بعد. وزيادةً على دور الرابطة يُمكن أن يُؤدّي الفعل sein دور المحمول نفسه، أي يكون هو المحمول، ومثال ذلك Gott ist أو ich bin (bin هي الفعل sein في صيغة المُتكلّم المُفرد). في هذين المثالين لا يُؤدي الفعل sein دورَ الربط بين الموضوع والمحمول، بل يكون هو المحمول الذي يُسند إلى الموضوع؛ وفي هذه الحالة تعني: الله موجود، أنا موجود.

وببدو لي أنّ الفعل العربي «كان» هو الفعل المُناسب لترجمة sein، مع أنّ حضوره في اللُغة العربية أقلّ منه في اللُغة الألمانية. ويعود هذا الاختيار إلى أنّ الفعل «كان» يستعمل هو كذلك في المعنيين المذكورين. لنستمع إلى هذا المقطع من قصيدة الطلاس لـإيليا أبي ماضي:

ليت شعري وأنا في عالم الغيب الأمين

أتراني كنت أدري أنّني فيه دفين

وبأنّي سوف أبدو وبأنّي سأكون

أم تراني كنت لا أدرك شيئاً لست أدري

ويقول الشاعر في مقطع آخر:

إن يك الموت قصاصًا، أي ذنب للطهارة

وإذا كان ثوابًا، أي فضل للدعارة

وإذا كان وما فيه جزاء أو خسارة

فلم الأسماء إثم أو صلاح؟...

لست أدري

في هذين المقطعين يرد أحيانًا الفعل «كان» بمعنى الرابطة: أتراني كنت أدري؛ إن يك الموت قصاصًا؛ وإذا كان ثوابًا. وفي مقطع آخر يقول الشاعر: أتراني كنت شيئًا أم تراني كنت محوًا. لكن في أحيان أخرى يرد أيضًا بمعنى المحمول الذي يعني أنّ شيئًا ما موجود فعليًا أو مُتحقق، وبلغة هايدغر قائم (vorhanden): وبأنني سوف أبدو وبأنني سأكون؛ وإذا كان وما فيه جزاء أو خسارة.

ويمكن تحويل المصدر الفعلي sein إلى اسم (Substantiv) أو إلى مصدر اسمي (substantiviertes Infinitiv)، فيُكتب الحرف الأول منه كبيرًا (Majuskel)، كما هو الأمر في كلّ الأسماء في اللغة الألمانية، وتُزاد عليه أداة التعريف، فيقال das Sein. وترجمة هذا الاسم يجب أن تستند، بناءً على ما أوضحنا، إلى الفعل «كان». وهُنا نجد أنفسنا أمام إمكانات أهمها «الكيونة» و«الكَون». ويظهر في البداية أنّ كلمة الكيونة أكثر ملاءمة وسهولة في الاستعمال، فكلمة «الكَون» تُستعمل أيضًا لترجمة das Universum. يبدو إذن أنّ الأفضل أن نقول الكيونة: السؤال عن الكيونة، الكيونة والعدم، إلخ. لكن ذلك يفترض أنّ الكلمة تُستعمل في هذه الصيغة فقط. والحال أنّ هذا اللفظ كثيرًا ما يُستعمل، ولا سيّما لدى هايدغر، في صيغ مُركّبة. فهایدغر يُعبّر عن كثير من التحديدات في صيغة مُركّبة يرد لفظ Sein في آخرها، وهو يُريد من وراء ذلك أن يبرز أنّ هذه التحديدات تتضمّن علاقة بالكَون أو الكيونة، فيكتب مثلًا Vorhandensein إذ يُمكن أن يقال

أيضًا *Vorhandenheit*، أو *Geworfensein* إذ يُمكن أن يُقال أيضًا *Geworfenheit*، وغيرهما كثير.

ولكي نجد الترجمة المناسبة يجب أن نعود إلى أصل الكلمات المركبة التي يتعلّق بها الأمر. فنعود إلى مثالنا السابق، في القضية *Der Stuhl ist gelb*: الكرسي أصفر، إذ يُؤدّي الفعل *sein* دور الرابطة. ويُمكن أن نحول هذه القضية كلّها إلى اسم يُمكن أن يُصبح هو أيضًا موضوعًا نسند له محمولًا في قضية أخرى. ويتخذ هذا الاسم صيغة *das Gelbsein des Stuhles*³⁹⁹، إذ نُشير بهذا الاسم إلى فحوى القضية ومضمونها، إلى حالة الأشياء (*Sachverhalt*) التي تُعبّر عنها. وتتطلب ترجمة هذا المركّب الاستناد إلى الفعل «كان»، ويُمكن ترجمته باستعمال اسم «الكون» أو «الكيونة». لكن المشكلة تكمن في كيفية استعماله. فيبدو أنّه يُمكن ترجمة هذا المركّب بقولنا: الكيونة الصفراء للكرسي، أو: الكون الأصفر للكرسي. إلّا أنّنا في الحالتين معًا نسند اللون الأصفر إلى الكون أو الكيونة، مُحرفين بذلك هذا المركّب عن معناه الحقيقي، بحيث يظهر كما لو أنّ القضية الأصلية التي خضعت لعملية التحويل إلى اسم (*Nominalisierung*) هي: كيونة الكرسي صفراء، أو: كون الكرسي أصفر. والخطأ الذي تقع فيه هنا هو أنّنا ننسى أنّه في عبارة *das Gelbsein des Stuhles* لا نعني بـ *sein* موضوعًا، بل نعني الرابطة بين الموضوع والمحمول، هذه الرابطة هي التي حولناها في هذا المثال إلى اسم. لهذا أعتقد أنّ الترجمة السليمة هي: كون الكرسي أصفر...، أو كيونة الكرسي أصفر... والآن إذا قارنا بين الصيغتين، فإنّه من الواضح أنّ الصيغة الأولى - كون الكرسي أصفر - أسهل وأخف في الاستعمال من الصيغة الأخرى. بناءً على ذلك فضلنا ترجمة *das Sein* بكلمة الكون.

ومن الفعل *sein* تشتقّ كلمة *Seiendes* على الصيغة التي تُقابل في اللّغة

399 استعملت عمدًا المثال الذي استعمله هايدغر في سياق آخر:

Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1925, Gesamtausgabe Band 20, hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 2. Auflage 1988, S. 71 f.

العربية اسم الفاعل. لذلك تُترجم عادة بكلمة «كائن». ومن كلمة Seiendes ينحت هايدغر كلمة die Seiendheit التي ترجمناها بكلمة «الكائنية». ويستعمل هايدغر هذه الكلمة للدلالة على الكَوْن كما تُفكّر فيه الميتافيزيقا. فسؤال الميتافيزيقا لا يتعلّق بالكَوْن بصفته كَوْنًا، بل يتعلّق بالكائن بصفته كائنًا، بالكائن في كَوْنه، أو بكَوْن الكائن، أو بحسب عبارة هايدغر، بكائنية الكائن. وبإزاء ذلك بدأ هايدغر في مُنتصف الثلاثينيات يُميّز الكَوْن كما يُفكّر فيه باستخدام كلمة Seyn وهي الطريقة القديمة لكتابة Sein. هذا التغيير في طريقة كتابة الكلمة يرتبط لدى هايدغر بتعديل سؤاله من السؤال عن معنى الكَوْن إلى السؤال عن حقيقة الكَوْن. واضح أنّه يَصْعُبُ إيجاد ترجمة مقبولة لهذه الكلمة، لذلك ترجمناها بكلمة «كَوْن» مع وضعها بين مُزدوجتين.

ومن المُصطلحات التي لها أهمّية كبيرة في فلسفة هايدغر مُصطلح Dasein، ويعني في اللغة الفلسفية التقليدية الوجود الفعلي لشيء ما. وتدل Dasein على Sein عندما ترد هذه الأخيرة بمعنى Daß-Sein، أي على أنّ شيئًا ما موجود، مُتوافر، أو بتعبير هايدغر قائم vorhanden. وهكذا فكلمة Dasein تُرادف Sein عندما لا تُستعمل بصفته رابطة بين الموضوع والمحمول، بل بصفته محمولًا. ولأنّ Dasein تُرادف معنى مُحددًا لـ Sein ولأنّا استعملنا كلمة الكَوْن لترجمة Sein، لم نرَ مانعًا من استعمال كلمة كينونة لترجمة Dasein، على الرّغم من أنّ هايدغر يزيحها عن المعنى الأصلي ويضمّن لها دلالات جديدة. فالكينونة عند هايدغر تتعلّق بالإنسان من حيث هو الكائن الذي يتعلّق الأمر في كَوْنه بكَوْنه، أي الذي يهتم بكَوْنه ويُنجزه، إنّه الكائن الذي يتعامل مع الكَوْن عُمومًا ويفهمه، وبذلك فهو محل افتتاح الكَوْن. لهذا يُفصّل هايدغر أحيانًا بين مُكوّنَي هذه الكلمة ويكتب Da-sein لكي يبرز Da ويبيّن أنّ الكينونة هي الكائن الذي يكون Da، الذي في إنجازهِ لكَوْنه يفتح الكَوْن، ولذلك فإنّ تحديدات الكينونة المُختلفة هي كفاءات لانفتاحها للكَوْن ولانفتاح الكَوْن فيها. وكلمة Da لا تدل على تعيين لمكان كائن، بل يجب أن تُسمّى الانفتاح الذي يُمكن أن يكون فيه كائن حاضرًا بالنسبة إلى الإنسان وأن يكون هو نفسه حاضرًا بالنسبة إلى ذاته. وكلمة da لا

تستعمل في هذا السِّياق للإشارة، بل تدلّ على الانفتاح لفهم الكَوْن عُمومًا. والكيونة هي محل الانفتاح الذي يُتيح فهم الكَوْن، ولا وجود لهُنا أو هُناك إلا بوجود هذا الانفتاح، إلا إذا كان هُناك كائن يفتح من حيث يكون Da، المكانية. فعندما يكتب هايدغر Da-sein على هذا النحو فإننا نُترجمها بكلمة «كيونة» مع وضعها بين مُزدوجتين.

Ereignis:

رأى هايدغر منذ نحو مُنتصف الثلاثينيات أنّ هذه الكلمة هي الكلمة الأساسية في تفكيره. وتعني das Ereignis في اللُّغة المُعتادة الحدث ويعني الفعل sich ereignen حدَث. وقد يبدو أنّ هايدغر اختار هذه الكلمة للتلميح إلى تاريخية الكَوْن. لكن هايدغر يُنبّه على أنّه يجب فهم الفعل المُتعدّي ereignen والاسم Ereignis انطلاقًا من das Eigene (لهذا يكتب هايدغر er-eignen وEr-eignis)، بحيث يعني الفعل er-eignen: جعل الشيء أو الكائن يأتي إلى ما يخصّه ins Eigene kommen lassen، جعله يظهر ويتجلّى بحسب الكيفية التي تخصّه. لهذا ترجمنا Ereignis بكلمة خُصوصية ونحن واعون تمام الوعي أنّها لا تُفي بالغرض. والمهم ألا تُفهم هُنا الخُصوصية انطلاقًا من الخاص بإزاء العام. فما يخص شيئًا ما، يعني ما ينتمي إلى هذا الشيء. وجعل الشيء أو تركه يأتي إلى ما يخصّه يعني جعله يبلغ مقامه المُستقل الذي ينتمي إليه ويُميّزه.

ويمكن القول إنّ هايدغر يعني بالخُصوصية انتماء الكَوْن والكيونة أحدهما إلى الآخر. ولا يفهم هايدغر الكيونة بِصفتها ذاتًا تحدّد الكيفية التي يفتح بها الكَوْن ويجعل الكائن يتجلّى. فالكَوْن يفتح بكيفيات مُختلفة تاريخيًا لا يُمكن تفسيرها انطلاقًا من الكيونة، بل لا يُمكن تفسيرها البتّة. لكن، من جهة أُخرى، لا يفتح الكَوْن من غير الكيونة التي تتلقّى هذا الانفتاح وتصونه وتُنشئه في الكائن. ولا يُمكن أن يأتي الكائن إلى ما يخصّه من غير أن تأتي الكيونة إلى ما يخصّها، وهو أن تتلقّى انفتاح الكَوْن وترعاه وتصونه. الكيونة تنتمي إلى الكَوْن، إنّها يمتلكها ويحدّد مشاريعها، لأنّ هذه المشاريع يُلقِي بها الكون إلى الكيونة.

لكن الكينونة هي التي تفتح هذه المشاريع. وهذا معناه أن الكَوْن يحتاج هو أيضًا لكي يفتح إلى الكينونة. والخصوصية تعني هذه العلاقة الأصلية بين الكَوْن والكينونة.

das Wesen, wesen, die Wesung, das Was-sein:

تُترجم عادة das Wesen بكلمة الماهية، لكن هايدغر لا يعني بالماهية المفهوم الكلّي الذي تُدرج تحته الأشياء الجزئية، بل يَعُدّها ما ينتشر ويسود ويحدث في هذه الأشياء ويتخلّلها. لهذا يدعو في كثير من الأحيان إلى قراءة كلمة das Wesen التي تعني الماهية بصفته مصدرًا للفعل الألماني القديم wesen الذي لم يَعُدْ مُتداولًا في الوقت الراهن، لإضفاء طابع الفعل والحدث على الماهية. ولتأكيد طابع الفعل والحدث يستعمل أحيانًا كلمة die Wesung. ونحن نُترجم wesen بالفعل «يحدث» مع وضعه بين مُزدوجتين حتى نُميّزه من المعنى المُتداول لهذا الفعل، ونُترجم die Wesung بكلمة «الحدث» مع وضعها بين مُزدوجتين للسبب نفسه.

وفي سياق توضيحه لمفهوم الماهية يستعمل هايدغر أحيانًا عبارة das Was-sein لكي يبيّن أن الماهية تتعلّق بالكَوْن، فماهية شيء ما هي ما يكون هذا الشيء، وقد ترجمناها غالبًا بكلمة مائية، لكننا اضطررنا أحيانًا إلى ترجمتها ترجمة حرفية بعبارة ما-يكون مُراعاة للسياق، وذلك عندما يُحاول هايدغر أن يؤكد تعلّق الماهية أصليًا بالكَوْن.

die Not, die Notwendigkeit, nötigen, die Nötigung:

حاولنا مُجاراةً للغة الألمانية أن نُترجم هذه الكلمات اعتمادًا على الجذر نفسه. إذ تُترجم die Not في العادة بالكلمات الآتية: حاجة، نقص، فاقة، عَوَز، ضيق. ويعني بها هايدغر الحالة التي نحتاج فيها إلى شيء ما يتأبى علينا ويتمتع. وقد آثرنا ترجمتها بكلمة ضُرّ حتى نُبرز علاقتها بكلمة الضرورة التي تُستعمل في العادة لترجمة die Notwendigkeit، فالضرورة هي، بحسب تأويل هايدغر،

التوجه die Wendung في die Not in die Not. وتعني الضرورة أصلياً، بحسب تأويل هايدغر، ما يُوجّه الضَّرَّ ويُضبطه ويُنظّمه. وترجمنا الفعل nötigen بالفعل اضطرَّ بفتح الطاء لأننا نستخدم هذا الفعل في صيغة المُتَعَدِّي المبني للمعلوم.

sich richten auf, sich richten nach, richtig, Richtigkeit:

حاولنا هنا أيضًا أن نُترجم هذه الكلمات اعتمادًا على الجذر نفسه. ويعني الفعل sich richten auf: اتّجه نحو، توجه نحو، سدّد نحو، صوّب نحو. أمّا الفعل sich richten nach فيعني توجه بحسب، سار بحسب، اهتدى بـ. واستعملنا لترجمة الفعل الأول الفعل صوّب نحو، أمّا الفعل الثاني فترجمناه بالفعل أصاب. فالقضية تُصوّب نحو الكائن الذي تقول عنه، أي تُسدّد نظرها نحوه، تتّجه أو تتوجّه نحوه، وعندما تتوجّه بحسبه، أي تُعبّر عنه كما هو، فإنّها تُصيّبه، وفي هذه الحالة تكون صائبة richtig، أي صحيحة. وعلى هذا الأساس استعملنا كلمة الصّواب لترجمة Richtigkeit.

Seinsverlassenheit, Seinsvergessenheit:

تعني Seinsverlassenheit الحالة التي يُغادر فيها الكَوْنُ الكائنَ أو يهجره. لذلك ترجمناها بعبارة هجران الكَوْن. فالكَوْنُ أنسحب من ارتباطه الأصلي بالكائن بحيث لم يَعدْ هناك إمكانٌ لاعتبار شيء آخر خارج الكائن الذي اتخذ كُليّاً طابع الموضوع. فكلّ ما هُناك يُصبح موضوعاً يتعيّن أن تُشكّله التقنيّة التي تتّجه نحو اتخاذ طابع شمولي. والكَوْنُ المُنسحب إلى هجران الكَوْن يفتح في الوقت نفسه إمكان نسيان الكَوْن Seinsvergessenheit على نحو مغالٍ يكمن في نسيان النسيان. وهكذا فإنّ نسيان الكَوْن ليس نقصاً لقُدرة لدى الإنسان، بل إنّه سِمة للعصر الميتافيزيقي تأتي من الكَوْن نفسه. ففي ظل هجران الكَوْن يُخضع الإنسان الكائنَ ويُسيطر عليه بوسائل التخطيط والضبط والحساب، لكنّه لا يعبأ بالكَوْن، كما لو كان مُجرّد إضافة يختلقها التفكير المُجرّد.

die Machenschaft:

تستعمل هذه الكلمة غالبًا في صيغة الجمع للدلالة على الأفعال التي يأتيها ويُوجَّهها شخص ما في الحُفَاء من أجل الحصول على منفعة ما أو إلحاق الضرر بشخص آخر أو مجموعة أخرى. وتُترجم عادة بكلمة مكائد أو أفاعيل. وقد ترجمنا هذه الكلمة بكلمة أفعول، جمع أفاعيل. على أنّ هايدغر يُعطي هذه الكلمة معنىً أنطولوجيًا، بحيث لا تدلّ على فعل ما أو تصرف ما، بل تدلّ على تحديد لكَوْن الكائن بمقتضاه لا يظلّ الكائن يتجلّى إلّا في ضوء الفعل والصنع: Machen. لهذا ترجمناها عندما ترد بهذه الدلالة بكلمة أفعولية. فالأفعولية شكل للكَوْن يطبع سلوك الإنسان بإزاء الكائن فيندفع إلى السيطرة اللامحدودة على الكائن. وفي ضوء الأفعولية لا يظهر الكائن إلّا موضوعًا مُجرّدًا للتخطيط والحساب والسيطرة.

Historie, historisch; Gehschichte, geschichtlich:

تعني Historie علم التاريخ، وقد ترجمناها اختصارًا بكلمة التأريخ، وترجمنا النعت historisch بكلمة تأريخي. وترجمنا Gehschichte بكلمة التاريخ والنعت geschichtlich بكلمة تاريخي. إذ يقوم التأريخ على جمع وقائع الماضي وأحداثه وترتيبها تبعًا للحساب الزمني وتفسيرها اعتمادًا على روابط سببية. لكن التأريخ على الرُّغم من وسائله النظرية والمنهجية يظلّ عاجزًا عن بلوغ عمق التاريخ، أي التاريخ في حدوثه الأصلي، لأنّه يُمَوِّضُ مُسبقًا التاريخ الذي هو كيفية لحدوث الكينونة والكَوْن والذي لا يُمكن إخضاعه للتعامل المنهجي-التقني. فالماضي بحسب التمعّن التاريخي ليس هو ما مَضَى وانقضى ووَلَّى، بل هو ما لا يزال يحدث وما يقبل علينا مُحددًا آفاقًا.

Befindlichkeit, Stimmung, Grundstimmung, stimmen, be-stimmen:

يستعمل هايدغر مُصطلح Befindlichkeit بِصفته تحديدًا أساسيًا لوجود الكينونة، ويعني أنّ الكينونة تجد ذاتها sich befinden دائمًا مُسبقًا في وضع ما وفي علاقة ما بالعالم، لهذا يُمكن أن تُترجم بكلمة وجدان أو وجدانية. فالوجدان أو الوجدانية طابع أساسي لوجود الكينونة. وتُخبر الكينونة وجدانها في أحوال

يُطلق عليها Stimmungen وتُترجمها بالأحوال الوجدانية. Stimmung: الحال الوجداني هو الكيفية التي يفتح لنا بها العالم بصفته مجالاً لوجودنا. والكيونة تكون دائماً في حال وجداني ما. فالأحوال الوجدانية ليست ظواهر عابرة أو جانبية يُمكن أن تطفو أحياناً وتختفي أحياناً أخرى، بل هي كيفيات أساسية تجد فيها الكيونة ذاتها وسط الكائن على هذا النحو أو ذاك. وكلّ سلوك للكيونة بإزاء ذاتها أو بإزاء الأشياء أو الآخرين، ومن ذلك السلوك النظري المعرفي، تسنده وتوجّهه أحوال وجدانية (فرح، حزن، خوف، طمأنينة، إلخ). والأحوال الوجدانية تكشف إمكاناتٍ محدّدة للفهم والفعل أو تُخفيها. وعندما تكون للحال الوجداني دلالة تاريخية عميقة يُطلق عليه هايدغر Grundstimmung التي ترجمناها بكلمة الحال الوجداني الأساسي. ويستعمل هايدغر كذلك الفعل stimmen ويعني في هذا السياق: جَعَلَ شخصاً في حال وجداني أو نقله إليه، وقد ترجمناهُ بعبارة طبع وجدانياً أو ضبط وجدانياً. وفي السياق نفسه يستعمل هايدغر كلمة be-stimmen. وتعني كلمة bestimmen حدّد أو عيّن. لكن هايدغر يكتب أحياناً be-stimmen حتى يبرز المُكوّن stimmen، فيكون معناها: حدّد أو عيّن شخصاً من طريق ضبطه وجدانياً أو جفّله في حال وجداني.

Lichtung:

هي كلمة أساسية في فلسفة هايدغر. ويُمكن الاقتراب من معناها لديه إذا استحضرنا معناها في الاستعمال المألوف. إذ تدلّ الكلمة على مكان في الغابة الكثيفة ينشأ غالباً من طريق قطع بعض الأشجار. هكذا ينشأ وسط الكثافة المُظلمة للغابة موضع خالٍ من الأشجار. ويُسمّى هذا الموضع Lichtung ويُنعت بأنه licht. ويتميّز هذا الموضع بأنه مفتوح، لأنّ تنحية الأشجار تُتيح مكاناً لظهور أشياء أو أحداث وتوفّر مجالاً حرّاً frei، أي مفتوحاً offen لحركة الناس. وترجمنا Lichtung بكلمة الانفراج التي تدلّ في الوقت نفسه على المحل المُنفرج وعلى حدوث الانفراج، وهما مُترابطان ارتباطاً وثيقاً، فالانفراج ليس حالة قائمة، بل هو يحدث باستمرار. والانفراج يُتيح مسالك الوجود من حيث إنه يُتيح الموضع لاختيار إمكاناتٍ ونهج الطرق المُلائمة لها، أي يُتيح الموضع لبسط حريتنا.

قائمة المصطلحات

| | | | |
|----------------------------|-------------------|------------------|-------------------------|
| abstimmen | ضبط | fragen | سأل |
| allgemein, Allgemeinheit | كلي، كلية | das Fragen | التساؤل |
| Anfang | بدء | fraglich | موضع سؤال |
| Art | نوع | fragwürdig | مشكوك فيه، جدير بالسؤال |
| Auseinandersetzung | حوار، نزال، عراك | frei | حر، مفتوح، شاغر |
| Aussage | قول، قضية | Gattung | جنس |
| begegnen | صادف، لاقى، تجلّى | Geschehen | حدوث |
| Beginn | بداية | Geschichte | تاريخ |
| Begriff | مفهوم | das Gewesene | ما كان |
| Begründung | تعليل، تأسيس | Grund | أساس |
| Bergung | احتضان، ستر | gründen | أسس |
| Besinnung | تمعّن | Grundsätzlich | مبدئي، أساسي |
| das Bestaunen | الاندهاش | Grundstimmung | حال وجداني أساسي |
| Bestimmung | تعيين، تحديد | Herrschaft | سيادة |
| Bewunderung, das Bewundern | إعجاب | herrschaftlich | سيادي |
| Dasein | كينونة | hervorbringen | أخرج |
| Da-sein | «كينونة» | Historie | تاريخ |
| entbergen | كشّف | Lichtung | انفراج |
| enthüllen | كشّف | Machenschaft | أفعل، أفعولية |
| sich entziehen, Entzug | انسحب، انسحاب | möglich | ممكن |
| Ereignis | حدث، خصوصية | negativ | سلبى |
| Erfahrung | تجربة | nichthaft | سالب |
| erfassen | أدرك | nichtig | عديم القيمة، ملغى، باطل |
| ergründen | تقصّى | Nihilismus | عدمية |
| Erkenntnis | معرفة | Not | ضّر |
| er-sehen, das Er-sehen | تبصّر، التبصّر | nötigen | اضطرّ |
| Erschrecken | رهبة | Notwendigkeit | ضرورة |
| Erstaunen | دهشة | sich offenbaren | تجلّى |
| Frage | سؤال | Offenheit | انفتاح |
| | | sich richten auf | صوّب نحو |

| | | | |
|------------------------|----------------------------|------------------------|------------------------|
| sich richten nach | أصاب | das Sichverbergen | التخفي |
| richtig | صائب | Verbergung | اختفاء |
| Richtigkeit | صواب | das Vergangene | الماضي |
| Satz | قضية، جملة | Verhaltenheit | تحفظ |
| Schein | مظهر | verhüllt | مُحتجب |
| Scheu | وجل | sich versagen | تمنّع، تأبى |
| Sein | كُون | sich verweigern | امتنع |
| Seiendes | كائن | das Verwundern | العجب |
| Seiendheit | كائنية | vorhanden | قائم |
| Seinsvergessenheit | نسيان الكُون | Vorhandensein | قيام، كون الشيء قائمًا |
| Seinsverlassenheit | هجران الكُون | Wahrheit | حقيقة |
| Seyn | «كُون» | das Wassein | المائية |
| selbstverständlich | مفهوم من تلقاء نفسه | Wesen | ماهية |
| Selbstverständlichkeit | تلقائية، اعتقاد تلقائي | wesen | «يحدث» |
| setzen, Setzung | وَضَعَ، وُضِعَ | wesentlich | أساسي، جوهري، ماهوي |
| sichten | لمح | Wesenheit | ماهوية |
| spekulativ | تأملي، نظري | Wesung | «حدوث» |
| das Staunen | الدهش | Widersinn, widersinnig | خُلِفَ |
| stimmen | ضبط وجدانيًا، طبع وجدانيًا | Wissen | معرفة، علم |
| Stimmung | حال وجداني | Wissenschaft | علم |
| Technisierung | تَقْنَنَة | das Sichwundern | التعجب |
| Thema | تيمة | zeigen | يَبِّينُ، أظهر |
| Übergang | انتقال، عبور، معبر | sich zeigen | تَبَدَّى |
| unmöglich | مُمتنع، مُستحيل | zukünftig | مُقْبِل |
| Unverborgenheit | لا خفاء | | |

المحتويات

| | |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| إهداء الترجمة | 5 |
| مقدمة المترجم | 7 |
| القسم التمهيدي: ماهية الفلسفة والسؤال عن الحقيقة | 21 |
| الفصل الأول: إشارة تمهيدية إلى ماهية الفلسفة | 23 |
| الفصل الثاني: السؤال عن الحقيقة بصفته سؤالاً أساسياً | 31 |
| القسم الرئيس: أساسيات في سؤال الحقيقة | 51 |
| الفصل الأول: السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة تمعناً تاريخياً | 53 |
| الفصل الثاني: السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية | 81 |
| الفصل الثالث: تأسيس الأساس بما هو تعليل لإدراك الماهية | 101 |
| الفصل الرابع: ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة | |
| انطلاقاً من بدء تاريخ الحقيقة | 131 |
| الفصل الخامس: ضرر البدء الأول وضرورته وضرر تساؤل وبدء آخر وضرورتهما | 169 |
| ملحق | 209 |
| ثبت تعريفي | 243 |
| قائمة المصطلحات | 253 |



إسماعيل المصدق

من مواليد عام 1950 بالقنيطرة، المغرب.
درس الفلسفة بجامعة محمد الخامس بالرباط ثم بجامعة فويرطال بألمانيا حيث
حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة.
أستاذ الفلسفة سابقاً بجامعة ابن طفيل، القنيطرة.

من مؤلفاته:

Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie
in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger, Rodopi
Verlag, Reihe Elementa, Amsterdam/Atlanta 1995.

ومن ترجماته:

- إدموند هوسرل: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية،
بيروت، 2008.
- مارتن هايدغر: السؤال عن الشيء، بيروت، 2012.



الأسئلة الأساسية للفلسفة

«مُشكلات» مختارة من «المنطق»

تتقي المحاضرة التي أُلقيت في دورة شتاء ما بين عامي 1937 و1938 بجامعة فرايبورغ بمعدل ساعة واحدة أسبوعياً "مُشكلة" من مُشكلات "المنطق": مُشكلة الحقيقة من حيث هي صواب القضية، بُعْية طرح السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة الذي يتوارى خلف المُشكلة. وينبغي أن يكون واضحاً أن سؤال الحقيقة ليس مجرد "مُشكلة" من مُشكلات "المنطق"، بل هو السؤال الأكثر إشكالاً في تاريخنا إلى الآن والأجدر بأن يُسأل في تاريخنا المقبل.

فمن أجل فهم الرجوع إلى مصدر التصور التقليدي للحقيقة انطلاقاً من فلسفة أرسطو بصفة ذلك تمعناً تاريخياً، يُعمد إلى تأمل مبدئي للفرق بين النظر التاريخي إلى الماضي والتمعن التاريخي في المستقبل. وينقلب السؤال عن الصواب بصفته ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة الماهية، أي عن التصور الأرسطي-الأفلاطوني لماهية الماهية. إذ يتبين أن أساس تعيين ماهية الحقيقة بصفته صواباً لدى أرسطو هو لاختفاء الكائن بما هو الحقيقة التي هي أكثر الحقائق أصلية والتي لا شك في أن فلاسفة اليونان قد جربوها، لكن لم يسألوا عنها، ولذلك أمكن طمسها لفائدة الحقيقة بصفته صواباً. ويقتضي موقعنا التاريخي في نهاية البدء الأول لتاريخ الحقيقة تمعناً تاريخياً في البدء الأول يكون بمنزلة تمهيد للبدء الآخر. وإذا كان ضرر التفكير البدئي قد اضطر الإنسان وحدده في الحال الوجداني الأساسي للدهشة، فإن ضررنا، ما دام سؤال الحقيقة قد عد "مشكلاً" في "المنطق"، هو غياب الضرر. وهجر الكون هو أساس غياب ذلك الحال الوجداني الأساسي الذي يضطرنا إلى ضرورة أخرى لتساؤل أصلي آخر. وتنتهي المحاضرة بنظرة إلى الضرورة المحتفظ بها لتساؤلنا، ضرورة تأسيس ماهية الحقيقة، أي حمل الانفتاح نفسه بصفته انفتاحاً لتخفي "الكون" إلى أساسه والسؤال عن ماهية الإنسان بصفة ذلك حارساً لحقيقة الكون.

ISBN 978-9959-29-659-7



9 789959 296597

دار المصباح
الإسلامي
توزيع
حصري

موضوع الكتاب فلسفة

موقعنا على الإنترنت
www.oaebbooks.com